الموضوعات

* دراسات

* نصوص

* قراءات

* من تراثنا الحديث

* المقالات التي تنشر تعبر عن رأي كاتبيها.
المقالات التي لم تنشر لا ترد إلى أصحابها.

وَقْتٌ مِنْ دَم

فيما يلي نص البيان الصادر عن الأمانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين حول القتال الدائر في شمال لبنان :

إزاء التطور الخطير الذي يتهدد مستقبل ثورتنا وقضيتنا ومنظمة التحرير الفلسطينية ومنجزاتها، التقت الأمانة العامة في دمشق بحضور كل من رئيس فرع الاتحاد في لبنان وسورية ووجهت النداء التالي إلى رفاق السلاح، وإلى جماهير شعبنا :

يا رفاق السلاح، في هذه اللحظات الرهيبة التي تقتتلون فيها ويسيل الدم الفلسطيني بالسلاح الفلسطيني، وتقصف مخيمات البداوي والبارد، وتحاصر ويشدد عليها الهجوم، في هذه اللحظات التي تقصف فيها طرابلس الوطنية العاصمة نناشدكم، أنتم يا أبطال بيروت ألا تطلقوا النار على بعضكم البعض يا أبطال الشقيف، يا أبطال معارك النبطية وعين الحلوة، لمصلحة من تقتتلون، ولمصلحة من يقتل واحدكم الآخر، وباسم من تقتلون أهلكم وشعبكم الذي قتل على أيدي الصهاينة وأيدي الرجعيين العرب ؟

إننا نحن إخوتكم الكتاب والصحفيين الفلسطينيين، الذين كتبوا ويكتبون لفلسطين بدمهم، والذين كانوا معكم دائما في كل مواقع القتال من الكرامة حتى بيروت المجد...

نناشدكم أن تحولوا راجماتكم ومدفعيتكم ورشاشاتكم باتجاه العدو الصهيوني الأمريكي الفاشي. إن مصير ثورتنا وشعبنا ومنظمة التحرير الفلسطينية في خطر، وإن القوى المعادية تريدنا أن نصفي وندمر ثورتنا بأيدينا...

نناشدكم جماهير شعبنا في كل مكان أن ترفع صوتها في وجه الاقتتال الفلسطيني الفلسطيني. وندعو قيادات فصائل المقاومة أن تقف بحزم في وجه الاقتتال وندعو الاتحادات والمنظمات الشعبية الفلسطينية أن تتحرك فورا وبكل ما لديها من إمكانات معنوية لوقف هذه المذبحة البشعة.

نناشد قوى وفصائل حركة التحرر العربية أن تتحرك لحماية وحدة الثورة الفلسطينية لحماية وصيانة وحدة منظمة التحرير الفلسطينية، ووحدانية تمثيلها.

نناشد القوى التقدمية الصديقة في العالم أن تلتقي بثقلها لحماية وحدة الثورة الفلسطينية. لقد سبق للامأنة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين أن

أصدرت بيانا بتاريخ 1 /11 /1983، قبل اندلاع الاقتتال بأيام قليلة، حذرت فيه من مخاطر الانفجار في طرابلس ومخيمات الشمال، ودعت إلى تنفيذ كل ما من شأنه دعم الحل السياسي والسلمي لوضع الشمال ومدينة طرابلس، وإنهاء كل أشكال الاستنفار العسكري والتحشدات حول المخيمات.

واليوم يعود اتحادنا ليؤكد على ضرورة الوقف الفوري للاقتتال والقصف. ويدعو اللجنة التنفيذية وكافة المؤسسات الرسمية والشعبية لمنظمة التحرير أن تتحمل مسؤوليتها الوطنية التاريخية في الوقف الفوري للاقتتال والتأكيد على الحوار الديمقراطي وإنهاء الخلافات الداخلية على قاعدة مذكرة اللجنة المنبثقة عن المجلس المركزي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

يالإخوة ورفاق السلاح في الشمال أوقفوا الاقتتال فورا، الثورة في خطر، والوقت من دم والتاريخ لا يرحم.

اتحاد كتاب فلسطين

يحيى بن عطية

المغرب والمشرق : علاقة وتمفصل
(ملاحظـات عـامـة)

□ يبدو ان مرحلة « ما بعد بيروت » أصبحت تفرض القيام بتحليل واضح لتمفصل العلاقة بين نضال التحرر الوطني العربي ، الذي تمثل فلسطين قلبه النابض ، وبين النضال الديمقراطي في المغرب بمضمونه الطبقي والتحرري. وسنعمد بغية استجلاء مظاهر هذا التمفصل ، الى تقديم تحليل مقتضب يوضح أبعاد التطور التاريخي لقضايا الصراع الاجتماعي في المغرب ، في مواجهة الاحتلال الاستعماري والسيطرة الاستعمارية الجديدة .

1 ـ صراع القبائل ضد الاحتلال الاستعماري (1934 / 1900)

والواقع أن هذا الصراع كان هو التعبير عن مقاومة جماهير الفلاحية للاحتلال الاستعماري ، رغم انها كانت « مؤطرة » في البنى القبلية ، وخاضعة ، كما هو معروف ، لهيمنة الاوليغارشية السائدة في القبائل ، أو ما يسميه P. PASCON بـ « القائدية » . ومع ذلك فقد وجدت باستمرار امكانية لكسر الانغلاق القبلي وتحطيم حدوده الكابحة ، وغالبا ما كان يتم ذلك بالاندفاع الوطني الثوري للجماهير الفلاحية وراء قيادة سياسية تطرح مشروعا سياسيا واجتماعيا يتجاوب مع ذلك الاندفاع .

ولعل المحاولة الأولى ، من هذا النوع ، تمت في سنة 1912 ، أي مع الهبة المعممة التي قامت بها قبائل سوس والأطلس الكبير ضد « القائدية » / عملاء التدخل الاستعماري ، وكذا ضد تهاون النظام المخزني الذي كان يرعى تلك « القائدية » . وقد تمت تلك الهبة بزعامة ابن الزعيم الروحي الشهير (ماء العينين) ، الذي سبق له في العقدين الماضيين (عن بداية هذا القرن) ان جمع القبائل الصحراوية ضد السيطرة المذكورة أعلاه . ولا بد من القول مع (E. BURKE ـ 1976) في هذا السياق ، بأن **الاسلام** هو الذي مثل راية تلك الهبة ، (الاسلام بمضمونه الشعبي الذي ربط بين الدفاع عن هوية الجماهير الفلاحية والقضاء على البنى القائدية) (1) .

أما المحاولة الثانية ، وقد استمرت أكثر من سابقتها ، فقد قادها محمد بن عبد الكريم الخطابي بين 1921 ـ 1926 ، وانتهت ، قبل فشلها التام ، باقامة الجمهورية الريفية . وهذا أيضا يظهر لنا الدور الحاسم الذي قام به الاسلام في تجاوز الانغلاق القبلي . ومع ذلك فنحن نعرف أيضا أن الجمهورية الريفية كانت (دولة) عصرية ، استطاعت أن تدمج وتحول ، في نفس الوقت ، البنى الجماعية التقليدية ، التي لم يكن التطور القائدي قد مسها بعد في هذه المنطقة . كما أننا نعرف أيضا مدى تأثير حركة النهضة العربية والحركة السلفية وكذا التيارات العصرية التي تأثرت بالثورة التركية والأنوية الأولى للنضال القومي في العالم العربي ، على التكوين الفكري لمحمد بن عبد الكريم نفسه . يضاف الى هذا وذاك الدور الكبير الذي فعلت به الثورة الريفية في حركة التحرر العربية ، والقيمة الرمزية التي يمثلها محمد بن عبد الكريم بالنسبة لهذه الحركة (2) ، وللمغرب العربي بصفة خاصة (3).

ومعنى هذا ، بصفة عامة ، أن آثار « المستقبل الممكن » (بتعبير ج. بيرك) التي خلفتها الحركتان المذكورتان ، بقيت حية في قلوب الجماهير، خصوصا وأنها أدت الى انبثاق نضالات مستقبلية أكثر اتساعا وتجددا وتطورا .

2 ـ الحركة الوطنية المغربية بقيادة البورجوازية

1) البورجوازية والتحرر الوطني (1926 / 1956)

انتفضت الجماهير الشعبية الحضرية في بداية القرن ضد التدخل الاستعماري وتخاذل السلطان عبد العزيز . وقد تمكنت القائدية ومعها البورجوازية الكبيرة من التحكم في حركة الانتفاضة ، ولم تستبدل عبد العزيز بعبد الحفيظ الا لكي تعبد الطريق نحو اقرار نظام الحماية . أضف الى ذلك أنه لم يكن بمقدور أية طبقة من جماهير المدن أن تقدم مشروعا سياسيا مفيدا وناجحا . فمشروع الدستور الذي أعدته جماعة (لسان المغرب) في 1908 ، والذي كان يتجاوب مع مطامح فئات من البورجوازية الوسطى الأكثر انفتاحا على التمدن ، وبخاصة نموذج (تركيا الفتاة) ، كان صداه محدودا جدا . (4) . الا انه ابتداء من عشرينات هذا القرن أصيبت البنى التقليدية للطبقات المدينية القديمة السائدة بتدهور شديد ، وذلك بفضل تطور نظام الحماية ، رغم أنه ساهم بالمقابل في تقوية « القائدية » في البوادي . وقد ترابط ذلك ايضا مع بروز عنصرين مناسبين : أولهما ، التاثير القوي للحرب الريفية على الجماهير الشعبية ، وخصوصا في المدن ، وعلى الشباب المثقف بالذات . وثانيهما ، وهو عنصر خارجي ، التاثير الذي مارسته

القومية العربية على هؤلاء المثقفين ، وعلى البورجوازية المتوسطة بصفة عامة . وكان هذا التأثير مطبوعا أساسا الطابع الديني والسلفي .

ومنذ ذلك الوقت تمكنت البورجوازية المتوسطة ، كمكون رئيسي من مكونات البورجوازية الوطنية ، من قيادة ما سيعرف فيما بعد بـ « الحركة الوطنية » . ومن المعروف أن النضال السياسي الأول والكبير الذي خاضته هذه الحركة تمثل في مواجهة (الظهير البربري / 1930) ، الذي حاول اخراج القبائل البربرية عن شريعة البلاد كلها ، ونعني الشريعة الاسلامية . وقد قوبل هذا النضال بمساندة واسعة في الشرق العربي ، الأمر الذي قاد الى ايجاد روابط سياسية وايديولوجية مع الحركة القومية في الشرق العربي ، غير أن هذه الروابط ظلت بصورة رئيسية مبنية على الانتماء المشترك للاسلام ، وكذا على تضامن سياسي عاطفي ، دون أن ترقى الى مستوى الارتباط الواعي بها . ذلك لأن المفهوم الأساسي الذي ساد في (الحركة الوطنية المغربية) بقي على الدوام هو (الوطن المغربي) ، حتى عند ما وقع التاكيد عليه كوطن عربي – اسلامي . زد على ذلك أن هذا المفهوم ، وقد بلورته كما لا يخفى البورجوازية الحضرية في الظروف التاريخية التي ظهر فيها ، تجاهل باستمرار كل خصوصية ، ولو كانت ثقافية ولغوية ، للمناطق البربرية المغربية .

وابتداء من 1940 ظهرت الحركة الوطنية بقوة جديدة في البلاد كلها ، أمام الضعف الامبريالي السائد ، ولذلك انحاز جزء من البورجوازية الكبيرة (ومعها الملكية) الى الحركة الوطنية . بيد أنها بقيت حساسة تجاه الوعود التي أغرتها بها الامبريالية الفرنسية (1946 – 1955) ، وكذا تجاه القمع التي ووجهت به من قبل ومن بعد (1937 و 1945) . (5) .

ولكي نقترب أكثر من الموضوع الذي يشغل بالنا هنا ، نشير الى أن التضامن السياسي مع الحركة القومية العربية في الشرق ، تزايد بصورة واضحة ابتداء من 1948 ، وذلك مع ظهور خطر قيام دولة اسرائيل ، التي أسست بفضل الغزو العنيف الاستعماري ضد شعوب الشرق العربي ، مستندة في ذلك على الايديولوجية العنصرية للصهيونية . وقد نظرت الحركة الوطنية ، باستثناء الحزب الشيوعي ، الى هذا المشكل بالذات كقضية دينية ترتبط بالدفاع عن (القدس الشريف) .

على أنه ابتداء من 1956 أخذت التيارات السياسية التي ظهرت في صفوف البورجوازية الصغيرة ، (بفضل تأثير أحداث الشرق ، وكذا بفضل التناقضات التي تطورت داخل البورجوازية الوطنية وبين هذه والبورجوازية

الصغيرة نفسها اعتبارا لما أحدثه نظام الاستعمار الجديد من شروط جديدة ..، تقترب من التيارات التي ارتكزت على نفس الأسس الطبقية في الشرق العربي، وفي مقدمتها (الناصرية) و (حزب البعث) . يضاف الى ذلك أن استقرار الهياكل التبعية للاستعمار الجديد ، قاد الى تطوير انشقاقات وتحولات عميقة داخل الحركة الوطنية وفي العلاقات الطبقية بصفة عامة .

2) البورجوازية والتبعية (ابتداء من 1956) :

حاولت الفئات المهمة من البورجوازية الكبيرة ، المدينية والقروية ، منذ مشاورات ايكس ـ ليبان (غشت 1955) ، الاقتراب من المصالح الاحتكارية الفرنسية ، ومن « الاقطاعية » في نفس الوقت ، هادفة من وراء ذلك الى انشاء وتقوية الدولة الاستعمارية الجديدة ، ضدا على الجماهير الشعبية ومن أجل القضاء على المنظمات الأكثر راديكالية التي برزت في الدفاع المسلح ضد الاستعمار ، قبل كل شيء . خصوصا وان المنظمات المذكورة (المقاومة الحضرية ، وجيش التحرير) كانت تهدف الى متابعة النضال من أجل الاستقلال الحقيقي ، والاجلاء التام غير المشروط لجميع القوات المسلحة والقواعد العسكرية الأجنبية ، ومن أجل مساندة نضال الشعب الجزائري والمساهمة في تحرير الصحراء الغربية من الاستعمار ، متوافقة في ذلك مع مخططها النضالي الرامي الى تحرير المغرب العربي بأتمه .

ولم يكن من الغريب في شيء ، لهذا الاعتبار ولغيره ، أن تتعرض المنظمات المذكورة أعلاه لعنف شديد القوة والشراسة ، جمع بين التصفية الجسدية لأطر المقاومة والسحق العسكري لجيش التحرير في الجنوب ومطاردة المناضلين الصحراويين ، والتسرب والافساد السياسي .. الخ .

غير أن سلبية الأجهزة السياسية السائدة في صفوف البورجوازية الصغيرة نفسها ، ساهمت في عزل القوى الراديكالية وخفقها سياسيا . ومعنى هذا أن التمايزات الطبقية التي توضحت منذ الاستقلال ، بحكم هذا وذاك ، أخذت شكلها التام في السبعينات ، فأصبحنا على معرفة واضحة بطبيعة التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية المغربية . الأمر الذي يسمح لنا ـ في اطار الموضوع المدروس ـ بالتمييز بين :

ـ البورجوازية الكبيرة الكومبرادورية ، المرتبطة بالملاكين العقاريين الكبار ، الرأسماليين وشبه الاقطاعيين : وهذه تمثل الطبقات السائدة ، وهي متحالفة مع الامبريالية والرجعية العربية .

ـ البورجوازية المتوسطة (ويمكن اعتبارها أيضا كـ « بورجوازية وطنية ») التي تسعى مع الشريحة العليا من البورجوازية الصغيرة الى

تكوين الرأسمال الوطني (الذي يمكن أن يتطور تحت غطاء رأسمالية الدولة)، وتتعلق بوهم السير في هذا الطريق بالتركيز على (الاصلاحات) و (البرلمانية). وكثيرا ما تعللت هذه الطبقة بكونها الوريث السياسي والايديولوجي للحركة الوطنية المغربية (بين 1930 ـ 1956) . ويمكن القول بانها استعادت من هذا الماضي نفسه مفاهيمها عن الهدف الأساسي الرامي الى بناء (المغرب الاقصى الكبير) ، العربي ـ الاسلامي على الصعيدين الايديولوجي واللغوي ، متجاهلة كل خصوصية بربرية ، هذا مع تطلعها الى اعادة اصلاح النظام الحالي للتبعية بواسطة تدخل فعلي وقوي للتقسيم الدولي الجديد للعمل (6) . كما أنها ترغب في تسوية نزاع الشرق الأوسط عن طريق حل تفاوضي مع الصهيونية والامبريالية ، يضمن اقامة هيكل جديد للعلاقة بين الشمال والجنوب بالنسبة لمجموع الوطن العربي .

ـ الجماهير الشعبية من عمال وفلاحين وأشباه البروليتاريا والاغلبية الساحقة من البورجوازية الصغيرة المدينية ، وهم لا يملكون أي حل للقضاء على استغلالهم واضطهادهم الا بالثورة .

وسوف نهتم ، فيما يلي ، بهذه الطبقات الكادحة وبالقوى السياسية المنبثقة عنها ، قصد استجلاء مضمون التمفصل المذكور في بداية هذا البحث .

3 ـ الطبقات الكادحة : مسلسل الانبثاق السياسي :

بدأت المسيرة الطويلة والصعبة للجماهير الكادحة المغربية من أجل تنظيم صفوفها ونضالها بشكل مستقل ، منذ ما يزيد عن أربعين سنة . وذلك من خلال الأشكال الأولى للتنظيم التي انتهجتها الطبقة العاملة المغربية في المنظمات النقابية المرتبطة في ذلك الوقت بـ (س. ج. ت.) الفرنسية . ويرجع الفضل في ذلك الى الدور الذي لعبه مناضلو الحزب الشيوعي المغربي أساسا بين 1945 و 1948 (7) . واذا كانت حدود هذا الحزب لم تسمح للطبقة العاملة بدفع نضالها ، وهو نضال مهم وبطولي في الغالب ، نحو ايجاد تنظيم سياسي مستقل ، وأن البورجوازية الوطنية لهذا السبب تمكنت من الاستيلاء بدون صعوبات على القيادة السياسية للحركة (1949 ـ 1950) ، فان الطبقة العاملة المغربية لم تتوان ، منذ ذلك الوقت ، من الحفاظ على تأثيرها السياسي الخاص في النضال الوطني وفي الصراع الطبقي ، الأمر الذي قادها، كما هو معروف ، الى التحكم الهام ، ان لم يكن الحاسم ، في المرحلة الأخيرة من النضال وفي المقاومة المسلحة ذاتها ، التي قادت الى اسقاط الحماية .

ومما يلفت النظر أن نضال الطبقة العاملة أخضع انطلاقا من 1956 لأهداف اقتصادية بحتة ، سواء بسبب دور البيروقراطية النقابية التي تكونت في هذا الوقت ، أو بسبب رد الفعل الدفاعي الذي أجبرت عليه ابتداء من 1960 ، الشيء الذي مكن البورجوازية الصغيرة الراديكالية ، والاصلاحية فيما بعد ، من استغلال المطامح السياسية للطبقة العاملة لفائدتها الخاصة . ولهـذا يمكن القول بان محاولات تكوين تنظيمات سياسية مستقلة تعبر عن أماني الطبقات الكادحة ، طبعت منذ ذلك الوقت ، وما زالت الى يومنا هذا ، بالاثر الحاسم الذي خلفته البورجوازية الصغيرة الراديكاليـة على هـذا المسـار التطـوري .

1 ـ البورجوازية الصغيرة : بروز التيار الراديكالي والثوري :

لقد بقيت أوضاع البورجوازية الصغيرة الراديكالية الى حدود 1956 متداخلة مع أوضاع الطبقات الأخرى في صفوف الحركة الوطنية ، رغم مساهمتها الأساسية في تنظيم الكفاح المسلح ، ولم تتوضح الا بعد الاستقلال في خضم التناقضات التي تولدت معه .

وقد رأينا في الفترة الفاصلة بين 1956 و 1959 كيف صفيت منظمات الكفاح المسلح التي قادتها بنفسها . غير أنه انطلاقا من 1959 ، في ارتباط مع تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية حاولت تنظيـم نفسهـا بشكـل مستقل ، وخصوصا بفضل التاثير المباشر للمهدي بن بركة ، دون أن تتمكن خلال السنوات 24 الماضية من تاريخ المغرب فرض هيمنتها داخل الحزب المذكور ولا انجاح المحاولات الكفاحية التي قامت بها على الصعيد الاجتماعي والسياسي بصفة عامة (8) .

ولا بد من الاشارة ، في سياق الموضوع الذي يهمنا ، الى أن البورجوازية الصغيرة الراديكالية وقعت ، طوال فترة مديدة من تجربتها السياسية ، تحت تاثير المد الناصري ، وارتبطت بنضال الشعب الفلسطيني وثورته في نفس الوقت . وهذا في رأينا ، الى جانب قضايا أخرى ، يساهم بطريقة حاسمة ـ كما يجدر بنا القول من الآن ـ في رسم الحد الفاصل بين التيار الاصلاحـي والتيار الثوري داخل البورجوازية الصغيرة . ومما يؤكد هذا ـ ونحن نسوق هنا مثالا حديثا ـ أن القيادة الحالية لحزب (الاتحاد الاشتراكي) التزمت صمتا مريبا حيال قضية اساسية لا يمكن تجاهلها أطلاقا ، ونعني مسالـة تقديم تسهيلات معينة للقوات العسكرية الامريكية : في حين طالب التيـار الراديكالي بالوحدة النضالية والتعبئة الوطنية للوقوف ضد المحاولات الرامية الى استعباد الوطن والجماهير الشعبيـة .

2 ـ تكوين اليسار الجديد :

الى جانب التيار الراديكالي المذكور ، اتجه قسم هام من المثقفين الثوريين وجهة أخرى ، عجلت بطرح صيغة جديدة في ميدان العمل السياسي . فقد ظهر لكثير من العاملين في الحقل النضالي منذ 1965 ، المازق الذي يتخبط فيه (الاتحاد الوطني للقوات الشعبية) على أكثر من مستوى ، وكانت الانتفاضة البيضاوية (1965) حدثا بارزا وجه الانتباه نحو ذلك بصورة لا تقبل الجدل . وهذا العامل نفسه كان في أساس تكوين المنظمات السياسية التي شكلت فيما بعد ما عرف بالحركة الماركسية ـ اللينينية (أو حركة اليسار الجديد) ، إذ يلاحظ ان أغلب العناصر المشكلة لهذه الحركة عملت في صفوف الحزب المذكور ، وكذا في اطار حزب (التحرر والاشتراكية) .

وكان لظهور اليسار العربي الجديد في الشرق ، وخصوصا بعد 1967 ، الأثر الواضح ، وخصوصا على الصعيد الايديولوجي ، في تشكيل الحركة المذكورة . ويعاد الى الذاكرة أن اليسار العربي الجديد خرج بصورة رئيسية من (حركة القوميين العرب) . فقد تميزت هذه الحركة في اصلها عن (حزب البعث) بنقدها الاساسي لمفهوم الصراع السياسي النخبوي ، رغم أنها بقيت أسيرة المفهوم المثالي الذي ساد في الحركة القومية بشكل عام . ويمكن القول أن (حركة القوميين العرب) ، بين 1965 و 1966 قادت معارك نضالية هامة في الأردن وفي اليمن الجنوبي (الذي كان وقتها محمية بريطانية) ثم تحولت بصورة واضحة الى اعتناق الماركسية ـ اللينينية ، .. وهكذا ظهرت للوجود مشروعا ثوريا واحدا للعالم العربي ، تمركز حول ضرورة انشاء حزب ثوري للبروليتاريا في كل تشكيلة اجتماعية على صعيد الأمة العربية ، يقود النضال المشترك سلامة العربية ضد الامبريالية والصهيونية وضد الرجعية العربية .

يضاف الى هذا أن من بين العوامل التي أثرت في تكوين حركة اليسار الجديد في المغرب ، وجود صراعات داخلية في صفوف الاحزاب الشيوعية الرئيسية في الشرق العربي ، وما كان لتلك الصراعات من ذيوع وانتشار (خصوصا في مصر والعراق ولبنان ..) ، وهو ما كان المناضلون المغاربة يتابعونه باهتمام وترقب .

وتجدر الاشارة في هذا السياق الى أن اليسار العربي الجديد في الشرق العربي ، بقي ، مع ما ذكرنا من تحولات ، حاملا نفس المفهوم المثالي للقومية العربية الذي دانت به حركة القوميين العرب من قبل . أضف الى هذا أن ايديولوجية الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، لم تتخلص من التجريبية التي طبعت ممارساتها ، على ما يظهر ، منذ أمد بعيد ، رغم أنها طورت

مواقفها ، وهو شيء محسوس ، تجاه المسألة القومية والقضية الفلسطينية على وجه الخصوص .

أما حركة اليسار الجديد في المغرب ، فقد طبعت منذ البداية أيضا بالارث الايديولوجي للبورجوازية المغربية ، مع وجود بعض القطائع المهمة ، ويصدق هذا على كثير من مواقفه ، وان كان يبرز بصورة جلية في موقفه من (القضية الصحراوية) ـ رغم تطور بعض أفكاره حولها ـ ، وكذا تجاه قضية (تمازيغت) . فقد ماشت حركة اليسار الجديد فيما يرجع لهذه القضية ايديولوجية البورجوازية المغربية المطبوعة بمفهوم « أسطوري » نوعا ما للدور الكبير الذي يجب أن تقوم به اللغة العربية في تكوين وتقوية الأمة العربية ، وفي نفس الوقت بالأطروحة البورجوازية التي لا تتصور الدولة الا ممركزة وتتصور الأمة معها أحادية من الوجهة الثقافية ، وليس يخفى أن الايديولوجية المذكورة تحتقر جميع الأشكال الثقافية واللغوية غير المكتوبة ، أضف الى هذا أنها تحمل على قضية (تمازيغت) بالذات آثارا من الظروف التاريخية لتكوين الحركة الوطنية المغربية . فقد خلقت هذه الآثار عقدة حقيقية تجاه (المسألة البربرية) كمسألة متناقضة مع (العروبة) .

وعلى هذا يمكن القول بأن هناك مسارا تاريخيا يجب قطعه من أجل استخلاص نظرية ثورية منسجمة تسمح بتجاوز الارث الايديولوجي البورجوازي وتحدد التمفصل العضوي بين القضية القومية العربية وبين النضال الثوري في المغرب بنوعيه : التحرر الوطني والصراع الطبقي ، وهما نوعان يعبران في العمق عن المطامح الأساسية للجماهير الكادحة بغية التحرر من الاستغلال والاضطهاد .

وسنحاول في القسم الأخير من هذا البحث تحديد الاشكالات الرئيسية التي يجب معالجتها من أجل اعداد النظرية المذكورة ، على أن هذا لا يجب أن يمنعنا من كل شيء . ولكي يكون هذا العمل الجماعي ناجحا فلعله من المفروض أن يتجذر في صفوف الجماهير الكادحة ، وخصوصا في صفوف الطبقة العاملة والفلاحين ، معتمدا في ذلك على معرفتها الحسية وممارستها الثورية .

4 ـ نحو تحرر الجماهير الكادحة المضطهدة :

لعل اقوى ما يربط بين الهبات الجماهيرية التي ميزت بداية هذا القرن في سوس (1912) والريف (1921) وانتفاضة البيضاء (1965 ـ 1981) ، مرورا بنضالات الطبقة العاملة منذ 1945 والكفاح المسلح في المدن والبوادي (1953 ـ 1956) ... الخ ، هو ارتباطها بالدفاع عن تحرر المواطن من سلطة

الاضطهاد الوطني والاجتماعي معا ولتوضيح هذه الفكرة أكثر ، يمكن القول بأن الامبريالية (وحلفاءها في مختلف أرجاء المعمور) تسعى بصورة واضحة ، وخصوصا في وقت تتسارع فيه سيطرة الاحتكارات وتميل الى التهكل على الصعيد الدولي ، الى تحويل الجماهير الكادحة في ثلثي الكرة الأرضية الى جيش احتياطي صناعي ضخم ، وقوة عمل مستعبدة . ولهذا الأمــر فنضال الجماهير الكادحة يكتسي ، في الواقع ، طابعا مزدوجا ، فهو نضال من أجل حياة الجماهير نفسها ، وهو كذلك من أجل استمرارهم في العيش كبشر . انه نضال يرمي الى تأكيد وحماية الهوية . وهذا ما يفسر ، اذا شئنا ايراد الأمثلة . لماذا أحست الجماهير الشعبية العربية احساسا عميقا بالعـدوان الصهيوني على فلسطين . فهذا العدوان لم يكن عدوانا من أجل القضاء على الشعب الفلسطيني كشعب ، بل وسحاولة للقضاء على الأمة العربية كذلك .

فكيف تتمازج مكونات الهوية بالنسبة للجماهير المغربية الكادحــة والمضطهدة ؟ اننا نقول بمــا يلــي :

1 ـ ان انتاج الهوية يتم أساسا في العلاقة التي توحد المنتج الجماعي بالأرض وذلك في اطار التمازج الذي يحصل بين هذه وذاك ، خلال سيرورة تاريخية طويلة الأمــد .

2 ـ أن المنتج الجماعي في المغرب ، تأسس خلال قــرون عديدة على تراث الجماهير الفلاحية المنظمة في القبائل . ولذلك فالثقافة / الهوية ، التي تكونت في اطار ذلك ، هي التي كونت قبل الاسلام هوية المغرب الامازيغي .

3 ـ وبواسطة الاسلام ، وكذا بواسطة تداخل المغرب مــع سيرورة تكون الأمة العربية على امتداد قرون ، أدمج الاطار القبلي الامازيغي وتجووز في نطاق مجرى تيار أوسع عن التفاعل والتصاهــر . وبفضــل الشبكــات التجارية وتمفصل بوادي ـ مدن ، تطورت امكانيات جديدة للارتباط بالارض ، وفي ارتباط مع ذلك تفتحت الطاقات الثقافية للجماهير الكادحة المغربية . وقد مثل التطور المذكور الأساس التاريخي للثقافة العربية ـ الأمازيغية ، ثقافة الشعب المغربي وخصوصية انتمائه للامة العربية في آن واحد :

4 ـ وقد ألحقت عصور الانحطاط الماضية ضررا كبيــرا بالنتيجــة المذكورة في النقطة السابقة . أضف الى ذلك أن الثقافة والايديولوجية التي فرضتها الطبقات السائدة في المرحلة (الامبراطورية) ثم في المرحلة المخزنية، باسم « الاورثوذكسية » في معظم الاحيان ، ساهمتا بدور لا ينكر في طمس التفاعل الذي كون ثقافة الشعب المغربي . غير أن ذلك كله لــم يتمكن مــن القضاء على الآثار التي ترسبت في الذاكرة الجماعية للجماهير الشعبية .

5 ـ ان المرحلة التاريخية الحالية من تبنين الأمة العربية ، تفرض أن تكون قبل كل شيء مرحلة تقود فيها الجماهير الكادحة في كل تشكيلة اجتماعية عربية ، نضالا لا هوادة فيه ضد الرجعية العربية المحلية (وضد ايديولوجيتها كذلك) . من أجل انتصار الثورة الوطنية الديمقراطية الشعبية ، وهو انتصار يقتضي أن تكون البروليتاريا في قيادته السياسية كذلك .

6 ـ ان ادماج الوطن المغربي في الأمة العربية ، ومساهمة النضالات الطبقية للجماهير الشعبية المغربية في حركة التحرر العربية ، ليس متناقضا مع وجوب انجاز أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الشعبية المغربية . ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بازدهار « الاثنوية » الامازيغية ، لأنه لا تناقض في هذا المجال أيضا بين المحافظة على « الاثنوية » والامازيغية والانتماء للأمة العربيـــة (10) .

7 ـ ان الهوية الوطنية التي لا بد من استعادتها والحفاظ عليها والعمل على تطويرها ، يجب أ نترتكز على النضال التحرري للعمـال والفلاحيـن ، ونضال مجموع الجماهير الكادحة والمضطهدة ، وذلك في نطاق تمفصل ثابت وأكيد بين النضالات الطبقية ونضالات التحرر الوطني في التشكيلة الاجتماعية المغربية من جهة ، وبين المساهمة الفعلية في نضال التحرر القومي العربي من جهة أخــرى .

مـلاحـظـة خـتـامـيــة :

ان الأمة ـ خلافا للمفهوم البورجوازي ـ تنبثق عن تبنين ديناميكي على امتداد قرون ، ويتضمن مراحل طويلة من التقدم والتراجع لا تستقـل عـن دينامية الصراع الطبقي ، وسيحقق التبنيـ نالمذكور ازدهاره التام مع بنـاء الاشتراكية بقيادة البروليتاريا . ويمكن الاشارة أيضا الى ان دور اللغة في تبنين الأمة ليس محددا رئيسيا ، رغم اهميته . كما ان الوحدوية اللسانية ليست شرطا لا بد منه . وفيما يعني المغرب يمكن القول بأن تداخل الثقافتين العربية والامازيغية في ثقافة وطنية مغربية ، يفرض ـ كما أنه فرض خلال القرون الأولى من تطور الاسلام بالمغرب ـ تفتح اللغتين اللتين تحملانهمـا (العربية ـ الامازيغية) في نطاق الثقافة الوطنية المغربية نفسها . ونشير اخيرا الى ان التبنين الديناميكي للامة العربية ، يتم في المرحلة التاريخية الراهنة ، بواسطة تطور تاريخي يرتكز على ركيزتين (الوطنية والقومية) متكاملتين بالضرورة .

سبتمبـر 1982

هـوامـش :

(1) PRELUDE TO PROTECTORATE IN MOROCCO, E. BURKE III. CHICAGO 1976 P. 199 et Suivantes.

(2) انظر المؤلف الجماعي عن عبد الكريم وجمهورية الريف (بالفرنسية) منشورات ماسبيرو (بـاريـز) .

(3) انظـ حـول ذلك كتاب جرمـان عيـاش LES ORIGINES DE LA GUERRE DU RIF. Société marocaine des éditeurs reunis - Publications de la Sorbonne 1981.

(4) E. BURKE ، مصدر مذكور ، الفصل الخامس (99 ـ 127) .

(5) انظر : حزب الاستقلال (من الامة الى الطبقة) ـ ارشاد حسن ـ الجسور (مجلـة) العـدد 3 / 1981 .

(6) انظر كتاب فتح الله والطـو : L'impérialisme et la troisième Fase de domination, éd. Maghrebines 1967

(7) اننا لا نتكلم على نضالات (1936 ـ 1938) التي كانت بصورة أساسية نضالات العمال العمـال الاوربييـن بالمغـرب .

(8) ومع ذلك ، يمكن القول هنا بأن القطيعة الاخيرة (ماي 1983) بين هذه القوى الراديكالية وقيادة الحزب (الاتحاد الاشتراكي) لا يمكن اعتبارها محاولة فاشلة ، لانها تمثل مرحلة جديدة في تهيكل القوى الثورية المغربية .

(9) انظر حول ذلك العدد الخاص **بالظاهر الاسلامية** الذي اعدته مجلة Peuples Mediterramienn عدد 21 ، ومساهمة MUKAFFA بالخصـوص .

(10) ان الراي القائل بوجوب كتابة الامازيغيه بحروف تيفناغ ، يمكن أن يكون عقبة في وجه تطور الوحدوية / الازدواجية المشار اليها في النص . وعلينا أن نفكر مستقبلا في كيفية تعليم اللغتين (العربية والامازيغية) انطلاقا من الدراسة الابتدائية . وهو ما يمكن ان يشكل كلا منسجما من اجل تطور الطفل انطلاقا من لغة أمه الشفوية ، والتمرس باللغتين يمكن ان يصبح سهلا اذا قام ـ في هذه السن المبكرة ـ على كتابة مشتركة (مع مراعاة المتطلبات الفونولوجية ..) . ان مشكل كتابة اللغة الامازيغية يجب أن يكون في رأينا محط اهتمام من طرف لاختصاصيين **المغاربيين** جميعـا .

انظر حـول هـذا المـوضـوع :

ـ اشكـاليـة الكتـابـة الامازيغيـة . الشامي محمد .

اعمال الملتقى الاول للجامعة الصيفية . اكادير 1980 ، ص. 155 / 174 .

إرشـــاد حســـن

السلفيــة والوطنيــة

تحصيــل مــوجــز :

يستفاد من تحليلنا (1) أن قيادة العمل السلفي بما أنه يعبر عن طموح حركة اجتماعية وطرح على نفسه مهمات فعلية (قراءة الدين، الدعاية لمفهومه العصري ، محاربة الاستعمار ، اقامة الديمقراطية ، الدفاع عن السلطة القائمة في اطار النظام البرلماني ..) هو بالتحديد ، لأجل قيادة العمل السياسي فالسلفية كما ألححنا علي ذلك في السابق ، ليست نظاما اعتقاديا من الأفكار والمبادىء والشعارات ، **انها ايديولوجيا في ذلك كله** ، وليست من « ابتكار » أو « توليد » نخبة جاءها الوعي من (القرويين) وكانت بمعزل عن حركـة الصراع وتطوره في المجتمع ، انها **ضرورة** ، حددها في الوعي البورجوازي الوطني ، الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني في العموم ، الذي كان عليه المجتمع المغربي منذ بداية هذا القرن بأقل تحديد .

ومعنى هذا بالتلخيص : **أن الحركة السلفية هـي حـركة اجتماعيـة سياسية عبرت عن مضمون الوعي البورجوازي الوطني كوعي نابع من ظروف المجتمع ومستوى تطوره والقوى المتصارعة فيه** . واذا كنا قد انتهينا ، قبل صفحات ، الى وجوب اختبار الوعي البورجوازي على قاعـدة الممارســـة الاجتماعية كمحك ، واعتبرنا ذلك من قواعد التحليل المنهجي ، فما ذلك على وجه الخصوص الا لاعتقادنا الواضح بان دراسة السلفية في تطورها لا يمكن أن يستمد معناه الا من دراستها هي بالذات كايديولوجيا ، في ضوء تطـور الحركة الاجتماعية التي عبرت بها عن مقتضيات فهمها لأمور عدة ، ذلك هو المنطلق وهو ما سيقودنا ـ من خلال المعطيات المتوفرة ، الى دراسة السلفية في المستويات الآتيــة :

● السلفيــة ، مشــروع الــوطنيــة المغــربيــة :

ان التحديد المذكور أعلاه يلزمنا مبدئيا بالاشارة الى نص بارز وهام حدد فيه علال الفاسي بصورة واضحة عدة اعتبارات تصلح مدخلا لموضوع البحث في هذه النقطة ، بحيث يقول : « يكاد العهد الذي يفصل بين 31 مارس

سنة 1912 و 16 مايو 1930 أن يكون عهد كفاح عسكري محض ؛ لأن الأغلبية الساحقة من سكان البلاد أعلنت الثورة بعد توقيع الحماية ، ولم يمكن اخضاعها الا بعد جهود جبارة وبصفة تدريجية ، ولأن نخبة الجيل الذي سبق الحماية أو عاصرها التجأت كلها الى الجبال تقود الثورة وتدبر الكفاح . والذين غلبتهم القوة على أمرهم أصيبوا بدهشة العسكري المغلوب الذي لا يستطيع أي عمل بعد تجريده من السلاح . **فكان لزاما لازالة هذه الدهشة العامة أن ينتظر نشوء جيل جديد متشبع بروح المقاومة السلمية التي لا تعطي للسلاح المقام الأول في كل حركة** » (2) (التشديد مني) .

والنص هذا يتضمن قراءتين هامتين :

الأولى **قراءة تاريخية** حاول علال الفاسي من خلالها أن يسلط الضوء على أربعة مراحل تشكل ، متداخلة ، مقدمة وعيه البورجوازي باهمية العمل السياسي الوطني ، وهي بتلخيصنا :

1 ـ 1912 ـ 1930 كمرحلة كفاح مسلح واعلان الثورة ضد « الحماية » .

2 ـ مرحلة التجاء النخبة الى الجبال لتقود الثورة وتدبر الكفاح .

3 ـ مرحلة غلبت فيها القوة واطبقت فيها « دهشة العسكري المغلوب » على « قطاع » من السكان بعد أن تم تجريدهم من السلاح .

4 ـ مرحلة نشوء جيل جديد « متشبع بروح المقاومة السلمية » .

ويجب أن نوضح قبل كل شيء أن هدفنا من هذا التلخيص ـ في اطار تحديد القراءة التاريخية ـ **هو حصر الاختزال** الذي قام به علال الفاسي لمرحلة تاريخية هامة في تطور المجتمع المغربي . الأمر الذي يعني ، بطريقة أخرى ، أن المدلول الحقيقي للنص **ليس هو التعريف بواقع المرحلة في ضوء معطيات حقيقتها الموضوعية** ، والا لكان مطروحا على علال الفاسي ـ في معرض الاختزال ـ أن يرى التاريخ في تاريخيته ، أي في أوضاع الصراع وأشكال التطور ومعنى الأحداث . وهو ما كان يتطلب منه ايلاء الاعتبار لطبيعة المقاومة في البادية المغربية وجبالها والتي استمرت الى حدود 1935 . وتركيز الانتباه على قضايا الصراع الاجتماعي التي لم يزدها الاستعمار المباشر للبلاد الا تبلورا . وفوق هذا وذاك ابراز الدور الملموس الذي لعبه الشعب المغربي بمختلف طبقاته الوطنية في مجابهة الأخطار المحدقة به عند ما أصبحت الظاهرة الامبريالية وقواها الغازية ومطامحها الخاصة ، تتشكل عليه وعلى مصيره بنفسه عدوانا وحجرا .. ان المدلول الحقيقي هو باختصار وعلى ضوء ما قدمنا : **تطويع واقع المرحلة لضرورة القراءة التاريخية التي هي على نحو**

جلي قراءة فلسفية للتاريـخ .

أما الثانية فهي **قراءة ايديولوجية** تستمد شرعيتها **من الوعي البورجوازي** الوطني الذي كان يقف وراءها كمحدد وموجه . فليس بغريب أن يكون علال الفاسي **قد قام باختزال مكشوف في التاريخ من أجل توفير امكانية أخرى لاختزال التاريخ في الايديولوجيا** . ذلك واقع ، وهو ما قاده في القراءة الثانية ، انطلاقا من النص السابق ذكره ، الى الوقوف على خلاصتين : 1 ـ الكفاح المسلح عنوان المرحلة ، كمهمة قامت بها « نخبة » الجيل الماضي وضمنيا (**كما أراد أن يقول**) انتهى الى **الفشل** أو هو في الطريق . 2 ـ العمل السياسي عنوان المرحلة الجديدة كمهمة مطروحة على « نخبة » الجيل الجديد ، وضمنيا (**كما أراد أن يقول أيضا**) تمثل **البداية** أو هي في الطريق الى تمثيلها .

هما خلاصتان على تأويل ايديولوجي ظاهر لمضمون القراءة التاريخية المذكورة أعلاه . ولا ريب أن المعنى الواقعي فيهما هو الرغبة الذاتية التي أملتها « مصالح » الوعي البورجوازي في الحكم على معطيات تاريخية فعلية ومعاشة ، واستخلاص مهمات تاريخية أخرى ، مفترضة ، وهي في الوعي مشروع الممارسة البورجوازية ، كما خططت لها في ظل تطورات الواقع الاجتماعي وصراعاته البورجوازية المتوسطة بصورة أساسية كبورجوازية ناهضة في البلاد منذ ما قبل ثلاثينات هذا القرن كما أوضحنا ذلك من قبل .

ان الهدف اذن من ايراد وتحليل النص المذكور هو القول على وجه الخصوص ، بأن المنظور السلفي للتطور ، من خلال الأسس التي تطورنا في بحثها على ضوء فكر علال الفاسي بتفصيل ، كان يقوم على اعتبارات رئيسية أهمها :

الاعتبار الأول ـ تحديد البداية التاريخية للقيام بانجاز « المشروع » الوطني للبورجوازية المتوسطة ، الذي كان تحت شعار « النهوض بالأمة وتحريرها » ، الشيء الذي كان يتطلب **قراءة التاريخ** . **قراءة ايديولوجيا** لبناء المهمات التي طرحتها هذه البورجوازية على نفسها **بناء على تطور أوضاع الصراع الاجتماعي والوطني** .

الاعتبار الثاني ـ اقتراح الفكر وتعميمه ونشره **كمهمة دعوية** ، بحل الممارسة **كعملية اجتماعية** ، التي كانت وقتذاك ـ على الأقل في البوادي المغربية ـ **هي الكفاح المسلح** ، بغض النظر عن مضمون هذا الكفاح وأهدافه . (الممارسة السياسية السلمية المشروعة ، بدل الممارسة الكفاحية المسلحة المحظورة ، بتعبير آخر) . واذا كنا لا نستطيع القول ، تعميما ، بأن الاقتراح يعكس في الجوهر ، رد المدينة على البادية ، تبعا للانقسام السياسي

والاجتماعي الذي أوجده الاستعمار في بنية المجتمع المغربي ، فاننا نستطيع القول ، تخصيصا ، بأن الاقتراح كان يعني رد السياسة الاصلاحية البورجوازية على الكفاح المسلح القبلي .

الاعتبار الثالث ـ تقرير الفشل واعلان البداية ، بناء على ما في الاعتبار الأول من تحديد ، والثاني من اقتراح .

ان هذه الاعتبارات لا يمكن فصلها عن بعضها بأي حال . وهي في تداخلها الشديد ، بقدر ما تكشف عن طبيعة المنظور السلفي للتطور ، بقدر ما توضح مستويات هذا التطور من الناحية التاريخية . فتحديد البداية بعبارة أخرى يعني الاقرار موضوعيا بشيء يمكن تسميته **الانحطاط** بـ « اللغة » السلفية ، أو الاستعمار بالتعبير السياسي أو التخلف والتبعية بالمعنى الاقتصادي اذا شئنا . هذا ما وعاه علال الفاسي على كل حال . أما اقتراح الفكر ، كما في الاعتبار الثاني ، فهو في أبعد معناه ما سميناه بالعودة السلفية الى **أصول** الفكر الاسلامي ، الى الماضي بما هو ثورة وتحرير للعقل ، وذلك من أجل تجاوز الانحطاط في محاربة الطرقية في تحقيق الازدهار ودعم الاستقلال أيضا . ولذلك أصبح تقرير الفشل ... في الاعتبار الثالث بمثابة اعلان سلفي بانفتاح آفاق التطور البورجوازي .

الى هنا نستطيع القول ، بدون مبالغة ، بأن التطور البورجوازي في المغرب ـ اخذا بعين الاعتبار واقع المجتمع المغربي في الربع الأول من هذا القرن ـ كان يتطلب في اعتقاد علال الفاسي توفير عدة مستلزمات ، نقترح لها ، في العرض والتحليل ، ثلاثة عناوين :

أ ـ نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » .

كان المجتمع المغربي في الربع الأول من هذا القرن ، من وجهة نظر السلفية ، غارقا على التوالي في ضلالات « دينية » ، وخاضعا للسيطرة الاستعمارية ومحروما من الديمقراطية ومقضيا فيه على « رمز » السلطة السياسية (القائمة) . وهذه هي المبررات العامة التي انطلقت منها السلفية أيضا لاطلاق عنان « المشروع » الوطني (« طريق خلاص المغرب » علال الفاسي) . بيد أن وضعية المجتمع المغربي ، هذه ، المفهومة سلفيا لم تكن لتعني أي شيء لو لم ترتبط في الوعي الطبقي بمصالح القوى الاجتماعية ، وتجد لها ، من ثم ، حلولا (ولو نظرية) تقضي عليها كعلل ومسببات قضاء يحرر المجتمع ويبسط أمام « الأمة » طريق التطور . واذا كنا قد لاحظنا في السابق بأن **الانحطاط** هو بعبارة أخرى **مبرر النهضة** في تاويل السلفية ،

فيجب أن نلاحظ الآن مبرر وجود السلفية نفسها تركز في مهمات ملموسة تمثلت بصورة رئيسية في / وعلى التوالي : تقديم مفهوم متحرر للاسلام ، وتعميم الوعي الوطني بشرور الاحتلال الاجنبي ، ومتابعة التجربة الدستورية المغربية . وكذا بناء مفهوم اسلامي عن الديمقراطية البورجوازية الغربية ، واخيرا ترسيخ قواعد السلطة القائمة ورد الاعتبار السياسي « لبيعتها » التاريخية ، على وجه العموم .

ويجب أن يكون واضحا أننا لا ننوي القيام بمماثلة سريعة بين الواقع (المجتمع) وظروف تبلور الوعي به (المهام) ، فهمنا بالتحديد هو حصر المفهوم السلفي للمجتمع في الوعي البورجوازي الوطني ، وايلاء الاعتبار ، من ثم ، للطرائق المختلفة التي جسدت بها البورجوازية المتوسطة ـ من خلال علال الفاسي كمثقف (مثال « عضوي » بارز) ـ وعيها ذاك . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التوجه الطبقي للبورجوازية المتوسطة ـ وكان محكوما بالظروف الاجتماعية العامة ـ كان يرمي الى وجوب تكوين رأي عام على صعيد المجتمع ، متطور وحساس بما فيه الكفاية اذا شئنا ، يتمكن من تقبل « نمط » التفكير الجديد (السلفية) ، ويستطيع اسنادها باعتناقه اياها ودفاعه عنها . بل ان ذلك كان هو الطريق الوحيد أمام الاختيارات البورجوازية ذاتها . واذا كان علال الفاسي قد تفطن الى هذه القضية ، وحاول تقديم البرهان على أن « سذاجة الصوفية المغربية »تتقبل من تلقاء نفسها « بعض » الدعوات الجديدة التي تنسجم معها ، وكان يقصد السلفية دون غيرها (بل ذهب الى اعتبار أن النجاح الذي لاقته السلفية في المغرب فاق بكثير ما لقيته في ديار محمد عبده نفسه) ، فان تفطنه ذاك ـ وكان يعني ضمنيا اقراره بضرورة نشر السلفية وتكوين رأي عام حولها ـ زاغ في التحليل عن التفسير الواقعي للأمور ، وسقط في التحليل الميتافيزيقي وجعل الاختيارات البورجوازية المذكورة أعلاه غائبة عن الاعتبار منطمسة في الوهم . ونحن نسوق هذا ، لكي نوضح قضية هامة في رأينا يمكن تلخيصها على النحو التالي : ان اخفاء الشروط الاجتماعية التي تعاملت معها القوى البورجوازية الوطنية ، التي كانت مؤهلة موضوعيا لوعي تلك الشروط وعيا بورجوازيا ، وتجاوز تلك الظروف تجاوزا اصلاحيا ، كان يعني بصورة واضحة ، من الناحية السياسية والايديولوجية ، طمس الصراع الاجتماعي وابراز الصراع الوطني على حسابه . ومع أن هذا الطمس أفاد القوى البورجوازية الوطنية في تعميم وعيها هي بالظروف المحيطة بها والقوى التي تصارعها على صعيد المجتمع ، الا أنه لم يساهم مساهمة ناجحة ـ مع ذلك أو بسببه ـ في انضاج وعي شعبي متطور بما كانت تتطلبه المرحلة من مهمات في الانجاز وضرورات في التقدم وأشكال متطورة في الممارسة . ومعنى هذا أن القوى البورجوازية كانت ترى ،

من خلال نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » في المجتمع ، **ايجاد سند شعبي مضمون يتطور تحت وصايتها لكي لا يصبح بديلا عنها أو معارضا لها .** هذه هي القضية الهامة .

والحال أن تحديد واقع المجتمع من وجهة نظر السلفية وطرح المهمات الفعلية لتغييره ــ مع ما ارتبط بهذا الطرح من أوهام ــ كان يتوجه بصورة حقيقية الى **تكوين رأي عام يستوعب السلفية ليدعم الاختيــارات الوطنيــة البورجوازيــة .**

ان خلاصة من هذا النوع هي التي تمثل في اعتقادنا المدخل الضروري لتبيان أهم الأفكار التي عبرت بها السلفية ــ كما فهمها علال الفاسي ــ عــن الضرورات الاجتماعية والاختيارات الايديولوجية .

1 ــ دعا علال الفاسي في كتابه (النقد الذاتي) (3) ، في اطــار فهمــه للحركة الاستقلالية ، الى وجوب تكوين الاستقلال الشخصي الذي يكفــل تنظيم « الأنانية المفرطة » وتوجيهها نحو « مصالح الأمة » ومنافع المجموع . وقد بنى علال ضرورة هذا التكون على مرتكزات « الروحية المغربية التي كونت من أسلافنا أولياء ممتازين وأبطالا متفوقين لا يغارون الا على حقــوق اللــه والوطن ، ولا يتنافسون الا في السبق لخدمة الكل ومساعدته على التحــرر والانطلاق » . ومن ثم أناط مسؤولية انجازه والقيام بــه « بالمفكــريــن » و « النخبة » « من حملة الأقلام المغاربة الذين يريدون أن يسهموا بقسط وافر في تطوير ذهنية أمتهم وتجديد روحانيتها . » . (ص. 10) .

وعلى هذا الأساس تصبح دعوة علال الفاسي موجهة لنقد « الطغيــان الاناني » ، المظهر البارز للاستبداد والرشوة والتواكل ، وكل مظاهر «الانحطاط» التي اعتبرها تسيء الى الدين وتعطي انطباعا مغلوطا عند عامة الشعب . بل ان نقدا من هذا النوع عند علال نفسه كان يرمي ، في البعيد ، الى دمج مطامح الفرد الخاصة في مطامح « الأمة » العامة ، وذلك من خلال اعتبار الاستقلال الشخصي المبني على روح « اعتبار الصالح العام » يخدم بجميع الاحتمالات الممكنة « مطامح الفكر ورغبات الروح » . وتلك هي المسؤولية الكبرى التي رآها علال لواجب السلفية على المسلمين في البلاد طمعا في انقاذهم من وهدة التخلف وبراثن الجهل والتقاليد البالية .

2 ــ الا أن بلوغ هذه المسؤولية الكبرى لا يحصل في الفكر والعمل ، كما حدد علال « الا اذا تدربنا على أن **نفكر اجتماعيا** ، وتعودنا على أن لا نرى في مسائل الأفراد أو الطبقات الأخرى شؤونا بعيدة عنا أو غير عائدة الينا » . ولهذه الغاية يجب أن يصبح التفكير اجتماعيا « عقدة راسخة في النفس يذكيها

شعورنا بحب الوطن وحب العدل » حتى نكون منا » الكتلة التي تحرر المجتمع من رق الفقر وبؤس المرض وكابوس التعطل » ، أي كما يضيف « **حتى نصنع للمغرب المستقل شعبا متآخيا في النفس ، متساويا في الحال ، متضامنا في الاستقلال** .. » (ص. 14) .

وليس التفكير اجتماعيا شيئا آخر غير اعطاء المضمون الصحيح لمفهوم « تحرر الأمة » بكافة طبقاتها الوطنية ، كأمر كان يستدعي ، في ظروفه ، تجاوز الأنانية البورجوازية الضيقة (ص 14) والتفرغ لوعي واقع المجتمع انطلاقا مما فيه من تسربات بالية وسلبيات ظاهرة ، في الفكر والعمل ، ارتبطت بتطوره التاريخي وقام الاحتلال الكولونيالي المباشر بترسيخها في الذهنية بشتى الوسائل ضمانا لأهدافه التي لا يمكن أن تسود الا بها وخدمة لأغراضه التي لا يمكن أن تقوم الا عليها . فالتفكير اجتماعيا ، بمعنى آخر ، **هو دعوة الفرد الى التحرر من سجن أوهامه الخاصة واقناعه بضرورة المشاركة البناءة في رد ما يؤلم المجتمع « الذي يعز علينا انحلاله وضياعه »** كما أكد علال الفاسي بقوة .

3 ـ فالمعنى هنا هو **التضامن** « بين أفراد الأمة وطبقاتها » ، الا أن تحقيق هذا يستوجب « تربية التفكير الشامل الذي يعانق الموضوعات التي تتوقف عليها نهضة الامة » (ص. 15) والمقصود في ذلك ، هو الاهتمام ، على قدم المساواة ، بالقرية والمدينة ، بالملاك والمزارع ، برأس المال والعامل ، بالرجل والمرأة ، بالكبير والطفل ... لكن الأساس في هذا الاهتمام يجب أن يكون نابعا من « عقيدة لها من نفسها برنامج عام أساسه : **الكل للكل والواحد الجميع** » (ص. 19) .

فالحديث هنا يجري عن البلاد **ككل** وعن عناصر « الأمة » **كوحدة** . ولا حاجة هناك ، في المعتقد ، لصياغة منظور طبقي للمجتمع ، على ضوء صراعاته ومتناقضاته ، بل ان صياغة هذا المنظور ـ اذا تمت ـ ستؤدي **بالضرورة** في اعتقاد علال الى **فرقة** سياسية وتطاحن ايديولوجي ، وأساسا ، الى تهديد جوهر **العقيدة** و **البرنامج** . ومع ذلك فعلال الفاسي كان يتكلم بهذا كلاما بورجوازيا تقدميا بليغا في ظروف سياسية دقيقة تمكن الاستعمار المباشر فيها من تمزيق وحدة البلاد ، وانفرد ، زيادة ، بمصادر الخيرات الوطنية وتشدد في قمع مختلف الطبقات الوطنية المناضلة . ومعنى هذا أن علال كان يريد رد الاعتبار ، نظريا ، بوعيه الديني ـ السلفي وجماع تفكيره الوطني **للمغرب التاريخي القديم** ، وخصوصا في بعض فتراته الناهضة يوم كان سيد نفسه والمتصرف الأول في شؤونه الداخلية والخارجية .

4 ـ وليس أدل على ذلك من قوله « يجب أن يحيط تفكيرنا بكل العناصر الروحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية » مبرزا في اطار ذلك « أن الاستقلال الذي نكافح من أجله ليس الا وسيلة للتحرر من العراقيل التي تحول بيننا وبين خدمة أمتنا . ولقد كان المغرب **مستقلا في الماضي القريب** ثم فقد هذا الاستقلال . » (ص 24) . فليس المطروح ، على هذا الأساس ، تجاهل ما تحتوي عليه قضية « الأمة » **ككل** من عناصر مختلفة ، وربما متناقضة ، فذلك قد يؤدي الى فهم مشوه لها وتحوير لمكوناتها « الأصلية » ، بل لا بد من « الاحاطة في التفكير » وعدم « اغفال أي جانب من جوانب **الانهاض** ولا عامل من عوامل **التطوير** » ، ذلك لأن « واجبنا أن نعرف أنفسنا ونتعاون على دراسة أحوالنا كي نستطيع القيام » بما يضمن « مستقبل الحرية والاستقلال المنشود للمغرب » (ص 25) .

5 ـ الا أن القيام بذلك والسعي وراء تحقيقه غاية ، يتطلب بشكل قطعي ما أسماه علال « التفكير بالواجب » كمنهج « وحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة . » (ص 39) .

6 ـ لكن الشيء البارز ـ والنشاز أيضا ـ في هذا السياق هو أن علال الفاسي لكي يمنطق التفكير بالواجب ، يتكشف الشطط البورجوازي لديه عن دعوة نخبوية حارة أسماها « أرستقراطية التفكير » ، اذ يقول : « ان الفكر الصحيح الذي تحتاجه الأمة ويمكن أن **ينقذها من مصائبها** ، ليس هو **تفكير الشارع** الذي يبنى على أصول عادية تتلقاها كل يوم من مختلف الأوساط والهيئات التي لا ندريها ، ولكنه فكر **الطبقة المتنورة** التي تستطيع أن تقلب الأشياء على وجهها وتنفذ الى أعماقها » (ص 40) . ومعنى هذا أن التفكير بالواجب ، اذ يجب أن يبنى على ارستقراطية التفكير ، يعني منطقيا وبصريح العبارة ، ضرورة الاعتراف به كما يقول « **كشيء ضروري لتوجيه الأمة** » . فلا يبقى فقط أن هذا القول ، بالبين ، فيه وصاية ، بل وينطق باستعلاء بورجوازي ممجوج ، بل يتحول الى أسلوب مغلوط في تبرير مسألة توجيه « الأمة » والاقناع به على حد سواء . واذا كان علال الفاسي قد قصد ـ ببعد نظره السلفي ـ الى القول ـ من تحتها ـ بوجوب اصطفاء العناصر الفكرية الضرورية والقادرة في نفس الوقت على توجيه « الأمة » ـ الشيء الذي يفرض تجاوز ما يسميه بـ « منطق الشارع » المشوه أصلا بفعل التأثيرات المختلفة ـ فان ذلك ، رغم صحته الجزئية في ظروف السيطرة الاستعمارية ، لا يمكن أن يقوم دليلا على صحة « ارستقراطية التفكير » البورجوازي من جهة ، ولا ضمانة كافية للحكم على سدادة التوجيه المفترض « للامة » بالطبقة المتنورة من جهة أخرى . ولعله من أشد مظاهر الغلو أن يقول علال الفاسي ، في تبرير

ذلك ، بان « للارستقراطية الفكرية طابعها الممتاز وهو اليقين والحرارة والبناء » (ص 44) .

ومع ذلك فعلال كان يريد القول ، بمعنى آخر ، انطلاقا من ادراكه الواعي لظروف الواقع المجتمعي الذي يدعو للنهوض به سلفيا ، بضرورة « تعميم الفكر والتفكير في الأمة » كسبيل « لنهوضها وتحريرها » اعتقادا منه بأن « الفكر هو الميزان القسط » وهو « وحده الذي يقدر على حفظ التوازن بين عناصر الشعب ويقضي على كل فارق اصطناعي بين طبقاته . » (ص 49) .

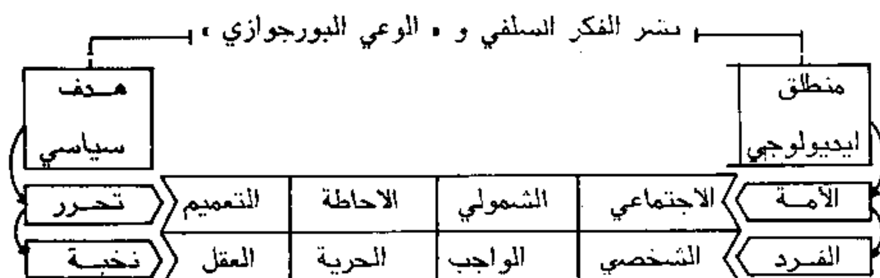
7 ـ وقد اشترط علال لتعميم هذا الفكر بين سائر أفراد الشعب ، القبول بمبدأ حرية التفكير للجميع ، وذلك قصد توفير الشروط الملائمة من خلال « خلق الجو الذي يسمح للكل بابداء رأيه » للعمل على تجاوز مواطن « ضعف الأمة » . ولكن حرية التفكير هذه لن تكون فعلية الا اذا اقتنع المطالبون بها لغيرهم ، بضرورة تحررهم هم أنفسهم من أثر البيئة التي نشأوا فيها وترسبت آثارها في عقولهم وسلوكهم . ولن يتأتى ذلك الا باستعمال « العقل » في ميدان التفكير ، بوصفه القادر على فتح الآفاق الواسعة « لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وعادات وتقاليد ، فيها الحسن وفيها القبيح ، فيها الغث وفيها السمين » (ص. 57) . بل ان علال الفاسي ، في معرض تاكيد ذلك ، ذهب الى القول بان السلفية هي **أول تمهيد للكفاح العقلي والاجتماعي** ، لأنها تعلم الانسان « أن يستمع لنقد كثير مما كان يحرم على نفسه أن ينظر فيه أو يستمع لاستنكاره » . وهذا ما دفعه الى القول بوجوب « التحرر من كل سيرة غير سيطرة الفكر المومن بالحرية ، حتى نستطيع أن نحرر الفكر العام من خرافات الماضي ومضللات العصر الحديث . » (ص 70) .

8 ـ ان الهدف الرئيسي من كل هذا هو « **خدمة المجتمع والاعلاء من شأنه وتعريفه بنفسه واشباعه بروح الدفاع عن حقوقه والأداء لواجباته . ومدار ذلك كله هو متابعة وجود الأمة المغربية وخلود القيم الروحية والفكرية التي كونتها** » (ص. 94) .

ان هذا الهدف يلخص ، في رأينا ، على نحو شديد التركيز طبيعة الأفكار التي تدرجنا في عرضها بناء على اجتهادات علال . وهو يوضح بجلاء كيف أن طموح « خدمة المجتمع (...) » و « مشروع متابعة وجود الأمة (...) » كانا يتطلبان ، مبدئيا ، في ظروف المجتمع المغربي على عهد الحماية ، القيام من قبل القوى البورجوازية ، بدعاية واسعة لفكرها الاجتماعي ولمنطلقاته السياسية والايديولوجية ، بما أملته عليها السلفية من تأويل وفهم ومهمات أيضا . ولم يكن ذلك في منطقها ووعيها سوى تمهيد أولي « لمشروع » انجازها

الوطني الذي انتقل الى حيز التطبيق مع الظهير البربري (16 مايو 1930) بصورة أولية ، وتنظم تنظيما سياسيا حزبيا ابتداء من 1934 بتأسيس « كتلة العمل الوطني » .

ان توقيف النظر في هذه الأفكار العامة (وهناك غيرها) يجعلنا نستخلص ما يلي :



لقد رأينا أن السلفية ، كما حددها علال الفاسي ، كانت ترمي جاهدة الى ايقاظ الفكر الاسلامي بالمغرب ، عند ما ألحت على ما للاجتهاد في الاسلام من « التمرد على الحاضر والاستنجداد بالماضي لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الحاضر الى السير نحو مستقبلية يخطها بنفسه » (4) . ولم يكن ذلك يخرج ، في منطق تحليلها ، عن الأهمية القصوى لتوحيد الفكر والاتجاه وجمع شمل « كل الطبقات » (مهما كانت أهدافها الخاصة مختلفة ـ علال .) للقيام بأعباء النهوض الوطني وتحقيق « العدل والمساواة وحماية الكيان الوطني » . وهذا هو المعنى الأساسي في تأكيد السلفية ، من جهة ، على « **وحدة الأمة** » ـ رغم أنها بررت ذلك بنظرة دينية ، أي مثالية ، للتاريخ ـ وعلى « **ضرورة تحررها** » من جهة أخرى ـ رغم أنها عللت ذلك أيضا تعليلا دينيا ، أي مثاليا ، معكوسا في المصالح البورجوازية . ولكن هذا المعنى في تأكيدها ذاك ليس الا جانبا واحدا في المسألة . في حين بقي الجانب الآخر، فيما يكون هذه « الأمة » كأفراد وفيما يحقق لها مهمة التحرر كطاقات . من هنا برز الفرد ، المومن ، المواطن ، كمقولة اجتماعية في السلفية .

فاذا كانت السلفية قد نبهت ، من خلال عودتها الى أصول الاسلام السني ، الى وجوب تحرر الأمة به ، فقد نبهت بالمقابل الى وجوب تحرر الفرد به أيضا . ولم يكن ذلك في وعيها الديني من باب تقرير ضرورة عصرية أملتها تطورات الأوضاع الاجتماعية (وغيرها) ، بل وبما كان في المجتمع نفسه ـ وهذا هو الأساس ـ من أوضاع متردية على مستويات مختلفة ، لم تكن تنسجم مع الطموح البورجوازي الوطني في التحرر الطبقي ، ولقد اقترنت

الدعوة الى التحرر الطبقي البورجوازي ، في الأفكار والمواقف السلفية ، بصيغة عامة شمات « الأمة » بكافة طبقاتها ، وهذا ما دفعها ، في التحليل الى الاهتمام بأوضاع الفرد وظروفه ، بل والمراهنة على تحرره **كشرط** لتحررها **كنتيجة** .

من هنا جاء الاهتمام البالغ ، الذي لا تخفى دوافعه ، **بالتربية الاجتماعية** لواجب الاستقلال الشخصي والايمان بالحرية والثقة بالعقل والاعتراف بالواجب .. تمهيدا لجعل كل ذلك / وبه ـ كمكتسبات فردية ـ عنوان تعميم الفكر والاحاطة الفكرية الشاملة على صعيد المجتمع وسبيلا قويما الى تحرير « الأمة » . الا أن القضية البارزة في الاهتمام المذكور ، هو ارتباطه ، كمهمة لنشر الفكر السلفي والوعي البورجوازي ، **بالنخبة** .

ان النخبة في اعتقاد علال ، اجمالا ، المتعلقة بالحرية **معنى** ولفظا ، الواثقة من رجاحة العقل منبها ومرشدا ، هي التي تتولى تكوين الفرد (= والشعب) لتحرير مجتمعه (= **الأمة**) .

فهناك ، كما يظهر في التصميم المرسوم أعلاه ، **علاقة مركبة** بين **الأمة والتحرر** ، تمر عبر تكوين الفكر الاجتماعي ، الهادف ، الشمولي ، المحيط بكل عناصر الوضع الاجتماعي . هذا أولا . ومن تحتها **علاقة تكوينية** بين **الفرد والنخبة** ، تمر بدورها عبر تكوين الاستقلال الشخصي والايمان بالواجب ، كاكتساب الحرية والثقة بالعقل . وهذا ثانيا . معناه أن هنا علاقة ـ في معرض نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » ـ بين المنطلق الايديولوجي والهدف السياسي المرتبط به .

ولكن الذي لم نبينه في التصميم المرسوم ، هو **أن المنطلق الايديولوجي لكي يستخلص هدفه السياسي تحدد ، جملة ، على ضوء الشروط المادية التي كانت البورجوازية المتوسطة تتفاعل معها بمقادير مختلفة ودرجات متفاوتة يعني أنه كان وليد الممارسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مرحلة السيطرة الاستعمارية وتخلف المجتمع المغربي وسيادة الذهنية الخرافية** وغياب **المؤسسات الديمقراطية واطباق الجهل** .. الخ .

ومن هنا يلزم أن نقول ان نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » كان الهدف منه بالأساس ايجاد سند شعبي وطني ، تستطيع البورجوازية المتوسطة بواسطته من فرض قيادتها السياسية على باقي الطبقات الوطنية الأخرى ، وتتقدم من ثم مدعومة به ، الى ميدان النضال والممارسة انطلاقا من برنامجها للتحرر الوطني . **لقد كانت البورجوازية المتوسطة ، بعبارة أخرى ، تريد انجاز « الثورة البورجوازية الوطنية » في ظروف السيطرة**

الاستعمارية . نقول : نظريا .

ب ـ مجال الدعاية وتنظيم العمل :

فما هي الوسائل الرئيسية البارزة التي اعتمدتها تلك القوى لانجاز الثورة أو التمهيد لانجازها ، سواء ؟ لنسجل أولا أن الأفكار التي جئنا على ذكرها ، أعلاه ، كانت بالحق من صياغة علال الفاسي ومن وحي تأملاته الشخصية ، ولكنها لم تكن مع ذلك من ابداعه . والأمر لا ينحصر هنا في القدرة على الابداع ، ولا يتعلق بمستوى الادراك الفردي ، بل يتعداهما الى مستوى أكثر رحابة يتعلق بواقع الحركة الاجتماعية التي دافعت عن مضمون تلك الأفكار من زاوية مصالحها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية في ميدان الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي والوطني . وقد أشرنا من قبل الى أن البورجوازية المتوسطة كانت تهدف الى تعميم وعيها بمصالحها ومصالح غيرها من الطبقات الوطنية على صعيد المجتمع ، وذلك في اطار الاعداد السياسي والاجتماعي وتكوين رأي عام . وفي هذا السياق حيثما برزت مهمة المثقفين البورجوازيين ، السلفيين ، للقيام بأدوار مختلفة تتناسب ومستوى وعيهم الطبقي **الحاصل** ، أي مستوى « الممارسة التاريخية للطبقة » (5) . الا أن مستوى وعيهم هذا لا يجب أن ينسينا ، مع ذلك ، مختلف التاثيرات التي كانت تتسرب الى البلاد ، منذ فترة مبكرة من بداية القرن العشرين واعتبارا من سنة 1920 بصورة قوية . وتجدر الاشارة هنا الى أن « الحماية » نفسها ، في تقاريرها الدورية ، لم تكن غافلة عن وجود حركة معارضة جنينية منذ 1924 (مارس) تقوم « بدعاية ذات اتجاه وطني » (6) وجدت لها في فاس بالخصوص منذ 1927 نجاحا منقطع النظير .

ومع أن العمل العام الى التنظيم السياسي كان ضعيفا في هذه الفترة ، ولم يبرز بصورة جدية الا بعد حوادث الظهير البربري ، وتطور من ثم على نطاق واسع وبأشكال مختلفة ، الا أن حركة انشاء المدارس الحرة والدعاية الفكرية والسياسية المناهضة للوجود الاستعماري في **حدود قانونية** ، كانت نشيطة ومركزة ، وخصوصا بعد الحرب العالمية الأولى . وقد تجلت على نحو واضح في المعارضة التي أبداها أعيان سلا سنة 1921 لمشروع تطبيق النظام الضريبي الذي أحدثه الاستعمار ، وكذا في معارضته سكان فاس وأعيانها « لفرنسة » المؤسسات التقليدية بدعوى « التحديث » الفرنسي (7) .. الخ.

والحاصل أن ظروف الواقع العام بتناقضاته وأوضاعه ، كانت مرشحة لاستقبال الأفكار السلفية وقادرة على انضاج الوعي الوطني البورجوازي . وكانت تبرز فوق ذلك بروز فئة من المثقفين تعمل على التاثير في هذا النضج وتساهم بقوة في مد ذلك الانتشار ، فيكتب لها ، بهذا وذاك ، قدرة التاثير

المباشر في توجيه الرأي العام المذكور أعلاه توجيها يخدم الأغراض التي نصبت نفسها أداة واعية للدفاع عنها بدون كلل . وهذا ما يفسر بالضبط لماذا توجهت هذه الفئة من المثقفين الى ميدان الدعاية ، ولماذا كان ذلك من شروط توجهها الى التنظيم فيما بعد . واذا كان يحق لنا أن نصف هذا التوجه ، مبدئيا ، بانه خطوة هامة على طريق بناء خط النضال الوطني البورجوازي ، الذي لا تغيب أهميته في الشروط المعاومة لذلك ، فانه لا مفر هنا من القول ان بروز الأشكال الجنينية الأولى عملت على « تحقيق » ذلك ، كانت بالمثل قفزة نوعية محسوبة بحس وطني نابه ، لم يكن من الممكن بدونها ايجاد المحتوى الحقيقي ، النظري والسياسي ، للممارسة التي ستمهد موضوعيا وذاتيا للطريق المذكور أعلاه .

وعلى هذا الأساس قام علال الفاسي في اطار الجماعات التي تكونت في مدن فاس والرباط وسلا وتطوان ـ كما بينا ذلك ـ باصدار مجلة خطية تدعو بصورة خاصة الى مفهوم جديد للسلفية وتبلور على نفس الخط ، الطموح الذي كان يراود المثقفين الشباب في فاس الى الانعتاق من ربقة الاستعمار والتحرر من خناق التخلف . ولم يكن علال الفاسي ، وهو يومئذ دون العشرين ، بهذا الصنيع فريد عصره المحموم ، بل لقد انتشرت في مختلف المدن المذكورة سابقا حركة على نفس المنوال ، اتخذت لنفسها أشكالا مختلفة في التعبير ، ولكنها كانت تستند الى نفس الخلفيات وتعبر عن نفس المنطلقات بهذا القدر أو ذاك . وهكذا تزعم أحمد بلافريج بدوره في الرباط حركة عملت على اصدار نشرة ضمنتها « مقالات مكتوبة أو منقولة عن مجلات الشرق وصحفه وتوزعها على الشباب » (8) ، كما قام سعيد حجي باصدار مجلة خطية أخرى بسلا وساهمت بقدرها في اطار الحركة الفكرية العامة . ومن ثم توالت المبادرات (9) . وفي سنة 1927 ، على ما يذكر غلاب « اتجه شباب المدرسة الثانوية بفاس الى تمثيل رواية صلاح الدين (...) وكانت وسيلة للتبشير بافكار جديدة وبعث الأمل في النصر » (10) .

واذا سلمنا بأن « الدعاية الشيوعية كانت ظاهرة خلال وبعد الحرب الريفية ، وخصوصا بواسطة المناشير والجرائد باللغة العربية والفرنسية الموجهة الى تجار المدن الكبيرة » (11) ، وكذا بتوسع نشاط التمدرس في صفوف الأوساط البورجوازية بشكل عام ، حتى أصبح في اطار المدارس الاسلامية يلعب كما يقول ش. جوليان « دور اعداد المعارضين » (12) ، الى آخره .. أمكننا أن نعرف لماذا أصبح توجه المثقفين السلفيين الشباب ، في مجال الدعاية وتنظيم العمل ، الى النشاط السياسي المكثف على جميع الواجهات ، بما في ذلك واجهة الصحافة الأجنبية المساندة للرأي العام الوطني في المغرب (13) .

الا أن المجال الأهم للتعبير عن الأفكار الوطنية العامة بقي بصفة خاصة مرتبطا بالتعليم ، كحقل كانت الدعاية فيه الى عموم المواطنين تمسك سبيل التلقين المباشر ، اما بواسطة الدعوة الى اصلاحه وتنظيمه تنظيما عصريا ، واما بواسطة انشاء المدارس « لتكون روافد تمد كلية القرويين بفاس وابن يوسف في مراكش بالتلاميذ الموهوبين لتلقي تعليم منظم وفق برنامج محكم » (14) . وهكذا ، كما يضيف عبد الكريم غلاب عن حق ، أصبحت « الحركة الاصلاحية المهتدية بالسلفية تارة ، وبالاصلاح الاجتماعي والتعليمي والبلدي والاقتصادي تارة أخرى (...) لها صداها القوي بين المواطنين من كل الطبقات » (95) .

واذا كانت هذه الخطوات ، مجتمعة أو متفرقة ، لا تمثل بصورة كافية ما يسمح بالتأكيد على انفتاح آفاق التطور أمام البورجوازية المتوسطة ذاتها ، فأحرى أن يكون ذلك بالنسبة لمجموع الطبقات الوطنية ، فانه ينبىء على الأقل بوضوح الطريق نسبيا أمام المثقفين السلفيين الشباب ، وهو ما كان يعني في ظروفه وضوح الطريق أيضا أمام الطبقة الاجتماعية الحاضنة لوعيهم وآمالهم .

ج ـ التوجه السياسي العام :

ان السلفية في تقرير علال الفاسي هي « **التي عرفت من يومنون بالاسلام بانهم خرجوا عن الطريق الذي يجب عليهم أن يسلكوه . فكانت الوطنية الصحيحة التي تحرر أرض الاسلام ، وكان الشعور بضرورة التحرر الجماعي لايجاد الجو الصالح للنضال** . » (16) (التشديد مني) . ويمكن للقارىء أن يرى في هذا النص ـ التقدير ما يؤكد بعض الخلاصات التي توصلنا اليها اعتقادا منا بأن السلفية كتعبير ايديولوجي عن حركة البورجوازية المتوسطة ، كانت ترى في وجوب تعميم منطقها ، ضمانة لتحرر الفرد والأمة (المجتمع والشعب أيضا) . وعلال الفاسي في النص المذكور يشير الى هذا الأمر بصورة جلية عند ما يجعل ـ حسب تحليلنا ـ من السلفية طريقا نحو الوطنية « الصحيحة » .

والواقع أن (الوطنية الصحيحة) هذه ، ليست شيئا آخر غير التوجه السياسي الذي أخذت به السلفية في ميدان الممارسة الاجتماعية (وعلى مستوى التنظير الايديولوجي كذلك) ، وهو الذي سيحدد اختياراتها الوطنية في النضال المباشر . وبهذا الأمر يجب في رأينا توضيح معنى هذه (الوطنية الصحيحة) رفعا لكل التباس من ناحية ، ومساهمة في اغناء مدلولات التوجه السياسي المذكور من ناحية أخرى .

فاذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع الأفكار التي بشرت بها السلفية (وتعرضنا لها بالتحليل فيما سبق) ، ثم فهمنا لماذا ألحت السلفية ، بناء على ذلك ، على محورين هامين في مجال دعايتها هما : الأمة والفرد ،، فتقدمت من ثم ، للمساهمة في الصراع الايديولوجي (الطبقي والوطني ..) بأساليب متنوعة وطرائق شتى ،، أمكننا بالتالي أن نفهم ، على وجه التدقيق ، لماذا كانت منطلقاتها الوطنية (« الصحيحة ») نابعة بالأساس من **التصور الديني ـ السياسي** للمشكلات التي واجهتها القوى البورجوازية المناضلة والمثقفون المرتبطون بحركتها الاجتماعية .

لقد افترض علال الفاسي ، جازما ، أن الفكر الديني حاسة لتمييز الخير من الشر . وكان له في ذلك ما يكفي من البواعث لكي يرى ، بناء عليه ، بأن كل عمل يبتغيه الانسان (الفرد) لنفسه ، لا يمكن له أن يكون مجديا ونافعا ما لم يكن في سبيل غاية الاهية مثلى ، خاتمة مساعيه ومنتهى كفاحه (الأمة) (17) . وكان هذا الفهم بالذات متلاحما مع تفسير علال للاسلام بكونه « ثورة عقلية » تدفع الى الانتباه والحركة الدائبة والحذر والتجديد المستمر في الأساوب (98) . ومن حقنا أن نرى في هذا الفهم محاولة ذكية **لتطويع** الاسلام لمقتضيات النضال السلفي ضد « خرافات الماضي ومضللات العصر الحديث » . وهو تطويع كان تبريره الرسمي المقبول هو « **الاجتهاد** » **نظريا** ، كما كانت دوافعه العملية مرتبطة بما ألحقه الاستعمار المباشر بالبلاد من ويلات . ومن رأينا ، لذلك ، أن **ليس هناك أي فصل بين التطويع أي الاجتهاد المقبول كمهمة دينية ، وبين أسلوب جعل هذا التطويع / الاجتهاد ، طريقا الى الايحاء بضرورة النضال والتنظيم والمقاومة بعامة** . أي ليس هناك أي فصل بين **مضمون** التأويل الايديولوجي للدين ، وبين **ضرورات** النضال الطبقي البورجوازي . وهذا ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : « ان توحيد الأرض بالنموذج النفسي ، وتوحيدهما معا بروح العصر .. ذلك هو التفاعل الانساني الذي تمتزج فيه مادية الأرض بروحانية الانسان ، فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة هي فكرة الوطنية الصحيحة .. » (19) .

فليست غاية علال هنا ـ اذا تجاوزنا ما في كلامه من تأكيد مكرور على وجوب التمسك بالأرض لأجل توحيدها بالنموذج النفسي (الماضي الوطني بكل خصائصه المادية ـ الموضوعية بالدين الاسلامي ..) ـ سوى تقديم مدلولات الوطنية في أثواب دينية ، لأجل القول مجددا بوجوب الاستمداد من الماضي ما يصلح ـ وهو كثير في ظنه ـ لتطوير الحاضر وتطوره ، مع المحافظة على النموذج النفسي (وله عند علال صفات صوفية) ، والاعتزاز بالوجود الأرضي والاقتباس من كل ما هو صالح من الانتاج الانساني . (20) **فباعث الوطنية (الصحيحة) لذلك هو الوصول بين ماض اسلامي غابر ، من**

منظور سلفي ، وبين حاضر اسلامي جديد ، تطرح السلفية فيه (من منظور « سلفي » أيضا) ضرورة التغيير وتجاوز الجمود ، الباعث بمعنى آخر ـ من خلال التمسك بالأرض وتوحيدها مع النموذج النفسي ـ هو بناء مفهوم اسلامي عن وطنية الربع الأول من هذا القرن ، في مواجهة الاحتلال الأجنبي والنضال الهادف الى اعا ـ بناء الدولة الوطنية المستقلة .

الأرض ، النفس ، العصر ، بمحمولاتها المختلفة ، هي المكونات الأساسية للوطنية (الصحيحة) ، التي يستحيل بدونها ، في اعتقاد علال التوفيق بين « كل رغباتنا المتمسكة والثائرة ، وبين كل عواطفنا المتأججة والهادئة ، ، والتوفيق مرة أخرى « بين حاجيتنا للمحافظة على شعور خاص بكيان وطني ممتاز ، وبين واجبنا نحو الذين يتحدون معنا في نمودجنا وطموحنا المثالي : » (21) .

بهذه المقومات اذن كانت (الوطنية الصحيحة) قاعدة التوجه السياسي الذي سطرته السلفية لنفسها قبل انطلاق الحركة الوطنية في نضالها السياسي بفترة وجيزة ، وبه ، تخصيصا ، وضعت لمهمة (نشر السلفي والوعي البورجوازي) التي مرت بنا في التحليل ، ضوابط خاصة وعامة ، اصبحت مع التطور وفي معترك الممارسة بالذات ، قادرة على توليد مد وطني سيشهد أولى اختباراته الفعلية غداة اقدام السلطات الاستعمارية على مس « الكيان الوطني الممتاز » مما توخت من ورائه فصم أواصر « الوحدة القومية » (علال) والاجهاز على مقوماتها الدينية واللغوية . ونعني الظهير البربري .

لقد اعتمد التوجه السياسي ، أول ما اعتمد ، على ضرورة تطهير الدين من الخرافات من أجل تربية الشخصية الاسلامية « على المبادىء التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها » (22) . وكان المعول على هذه التربية أن تقوم باعداد الفرد لاصلاح المجتمع بالقضاء على كل المظاهر « السلبية » فيه ، أو ما يعني ، بعبارة أخرى ، تجاوز كل ما من شأنه أن يعرقل نمو وعي الفرد بشروط الواقع المحيط به . ولم يكن هذا في السلفية محض ادعاء لفظي ، لأن الذي كانت ترمي اليه ، في اطار التوجه السياسي العام ، هو « تقوية التضامن بين الجماعة الاسلامية على أساس الاخاء الاسلامي أولا والانساني ثانيا » (23) ، وهذا يفرض بدوره تنمية معنى الوعي البورجوازي التحرري في الفرد نفسه وفي « الأمة » بالنتيجة ، للوقوف كما يقول علال « صفا واحدا في الدفاع عن الاسلام وعن الأمم الاسلامية كلها . **والدفاع عن الاسلام وأممه يستدعي بالطبع قبول المبادىء التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر** » (24) .

وهكذا انفتحت السلفية انطلاقا من الفرد (المسلم) على واقع اسلامي شامل ، كما يبدو ، وذلك طردا مع انفتاح آفاق النضال أمام القوى البورجوازية الوطنية التي كانت تؤمن بذلك وتدعو الى الأخذ به . وقد استتبع هذا الانفتاح تطوير الاختيارات « الديمقراطية » ، بل وانصبت جهودهـا على توظيفهـا لصالح تحررها العام . ومن هنا جاء اعترافها من جهة لحق الأمم في (تقرير مصيرها » وحقها في اختيار النظم التي تريدها ، **كمطالبة ضمنية (أي غيـر مقولة) لوجود الاعتراف لها بدورها ـ على عهد السيطـرة الاستعماريـة ـ في « تقرير مصيرها** » ومصير المجتمع معها كذلك ، وكذا باختيار النظام الصالح لها . ومن هنا أيضا ، ومن جهة أخرى ، جاء الحاحها على ضرورة التجمـع والتألب (أي التنظيم أيضا) في حدود « الوسائل السلمية المشروعة » من أجل « حرية الجماعة في التعبير عن رأيها وابداء ما تريده من أشكال الحياة بطرق التنظيم التي جاء بها العصر من نقابات وأحزاب » (25) ، والواضح هنا أنها كانت تعبر عن ضيقها **الخاص** ، بما كان على حريتها السياسية من قيود ، وانطلاقها الاجتماعي من قمع ، وبالتالي فقد كانت مدفوعة على نفس الدرجة الى المطالبة بالحرية والتنظيم .

الا أن التوجه السياسي العام للسلفية ، لم يقف عند هـذه الحـدود الأساسية والعامة فقط ، بل حاول النظر الى كل ما سلف في دائرة **القوميـة** « المبنية (...) على أساس الروابط الاقليمية » ، انسجاما أيضا مع ما يطالب به الاسلام « من تسامح وما يدعو اليه من وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الاسلامية » . وكانت هذه الفكرة في الواقع ، في التوجه السياسي العام للسلفية ، تستند أصلا الى مبدأ **تنظيم الخلافة الاسلامية** ، ولكن التعثرات التي واجهت تطبيق هذا المبدأ في ظروف أخذت فيه معظم البلدان الاسلامية تعبر في تطورها الخاص والعام عن استقلال ذاتي يتعارض مع الجوهر الديني لمبدأ الخلافة ، جعلت السلفية تتشبث بحل توفيقي **على الوسط** يعتبر أن القومية « لا ينبغي أن تطبق الى حد أن تحول بين التقـارب المطلـق بين الشعوب المسلمة والعربية بصفة خاصة ، والا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الاسلامي . » (26) . غير أن هذا الحل ، في الواقع ، كان تركيزا ضمنيا لتمزق الوعي البورجوازي الوطني بين الوانـه الاسلاميـة ودعاويه العـربيـة .

ومما يبرز ذلك بالوضوح الكافي هو موقف التوجه السياسـي العـام (للسلفية) من قضية **الدولة** ومسألة **الشريعة** . ففي الحين الذي رفضت فيه فكرة **لا دينية الدولة** (فصل الدين عن الدولة) واعتبرت ذلك **بدعة أوربية** (مقاومة بورجوازية للكهنوت المسيحي) ، بل وطالبت بجعل « الحكومـة

الاسلامية **حارسا أمينا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة** » (27) (التشديد مني) . رأت بالمقابل أن من الواجب « ألا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة » . وهي بهذا وذاك ، قطعت الطريق ايديولوجيا على كل توجه علماني ديمقراطي يرفض الدين أساسا للوحدة ، ويرى في القومية العربية العنصر المشترك لبناء الوحدة دون اعتبار للدين أو اللون .. الخ .

هذه باختصار أهم عناصر التوجه السياسي العام (للسلفية) كما عبر عنها علال الفاسي ، ولخص بها أيضا بعض مصالح البورجوازية المتوسطة المغربية في فترة مبكرة نسبيا من بداية هذا القرن .

اذا ما حاولنا جمع خيوط الموضوع على هذا المستوى ، وجدنا :

1 ـ ان السلفية بوصفها ايديولوجية البورجوازية المتوسطة (في المغرب) لم يكن بمستطاعها المرور الى الوطنية ـ من خلال المشروع السياسي الذي عبرت به الى الممارسة العملية ، ووعت فيه ضرورة الجواب على مجموع القضايا التي انطرحت في مغرب الربع الأول من هذا القرن ـ الا عن طريق نشر فكرها السلفي ووعيها البورجوازي . وبقدر ما ركزت ، في اطار ذلك، على المفهوم الجديد الذي تعطيه للاسلام تبريرا لمصالحها ، بقدر ما تمكنت من ايجاد أرضية سياسية وايديولوجية ، أفادتها افادة كبيرة في خلق تيار وطني على صعيد المجتمع ، كان قادرا بالتمهيد والمداومة على قبول المطالب البورجوازية الوطنية والبحث لها عن أشكال التحقق العملية .

2 ـ انتقل الفكر السلفي من كونه وعيا بورجوازيا وطنيا ، الى كونه « حركة » منظمة تنشط نشاطا بينا بالدعاية الشفوية والمكتوبة (وبغيرها)، في ارتباط مع انتقال « الممارسة التاريخية للطبقة » من وعي الواقع المحيط بها ، الى وجوب تغييره .

3 ـ ان التوجه السياسي العام للسلفية هو الذي عكس مضامين التغيير (المقصود) في خطوطه الكبرى .

واذا لم يكن بمقدورنا ـ كما ظهر من التحليل ـ أن نصف هذا التغيير (كمشروع نظري) بانه محاولة للثورة البورجوازية ، لأن ذلك سيكون من قبيل المجازفة بالحكم (الباطل) على مرحلة لم تكن قد تحققت بعد بكامل شروطها الضرورية ، فلا أقل من نعت القوى التي حاولت في الاتجاه المذكور ، بأنها كانت **قوى بورجوازية تقدمية** ، سهلت بالسلفية مشروع ولادة الحركة الوطنية .

● السلفية والحركة الوطنية البورجوازية :

ان الخلاصات المذكورة أعلاه تستوجب ، قبل المرور الى دراسة

السلفية في اطار الحركة الوطنية ، توضيحا نجمله كما يلي : ان اهتمامنا ، في حدود الموضوع المدروس ، لن ينصرف بالضبط الى دراسة الحركة الوطنية في تطورها الذاتي والموضوعي ، صراعاتها وتناقضاتها ، أشكال مواجهتها للسيطرة الاستعمارية ... الخ ، فذلك منظور تاريخي ، قد يكون مفيدا في مجاله الخاص ، ولكنه ليس أساسيا في معرض بحثنا . ولذلك فاننا سنكتفي بتناول قضية أساسية ، كانت بمثابة اختبار عملي لمنطلقات السلفية ودوافعها .

« الظهير البربري » : الوطنية في المواجهة :

لقد اعتبرنا من قبل أن انتقال الفكر السلفي من كونه وعيا بورجوازيا وطنيا ، الى كونه حركة اجتماعية منظمة ، كان يمثل ، في الاتجاه ، خلاصة عبرت عنها حركة البورجوازية المتوسطة في التاريخ ، وجسدها في الممارسة والدعاية ، مثقفوها ، على اختلاف مستوياتهم ، وتباين انتماءاتهم الفكرية ، وكل ما نود الالحاح عليه هو أن هذا الانتقال مر عبر وسائط مختلفة، القاسم المشترك بينها هو المفهوم الاصلاحي المحدد لنضال البورجوازية المتوسطة بشكل عام، ولدعاتها بشكل خاص، وقد كان هذا المفهوم الاصلاحي، وهو ليس فطريا بالطبع ، وليد فهم سياسي لدور المقاومة المسلحة في تاريخ المغرب البعيد والقريب ، وربما وليد حكم بورجوازي عليها . وبناء عليه ، فقد اندفعت الحركة الاجتماعية (البورجوازية) الى ممارسة السياسة العملية خصوصا لصالحها في التطور الموضوعي ، الذي كانت تحول دونه سيطرة استعمارية قوية .

الا أننا لم نذكر لحد الآن السياسة الاستعمارية بدورها ، وخصوصا في الثلاثينات من القرن ، كانت تفرض بدورها مواقع راسخة لتقدمها ، تكون ضمانة لمشروع السيطرة الكاملة على البلاد .

ولا ريب في أن الظهير البربري (16 مايو 1930) كان عنصرا من عناصر الضمانة المنشودة . فمنذ 1914 ــ ولم يكن قد مضى على استقرار نظام الحماية رسميا سوى سنتين ــ قامت السلطات الاستعمارية باصدار مرسوم يقضي باحترام النظام العرفي المتعارف عليه في القبائل البربرية ، كاعلان عسكري وكمحاولة منها لاستتباب « الأمن » في المناطق الجبلية التي كانت تتقدم لاحتلالها واحدة بعد الآخرى . فضلا عن محاولتها التاكتيكية ، بذلك ، لعزل المناطق الخاضعة عن المناطق الثائرة . وقد بقي الاعلان ساريا ، وأصبح عام 1922 خاصا بتفويت العقارات للأجانب « بالقبائل ذات العوائد البربرية التي لا توجد بها محاكم مكلفة بتطبيق القواعد الشرعية » ، الأمر

الذي كان يسير في اتجاه خلق سلط « شرعية » ، مبنية على أصول عرقية وعرفية ، تمهيدا لخلق مراكز قوى متنابذة ، تسهل احتلال المغرب من الوجهة السياسية ، واحداث الفرقة بين العناصر المكونة للمجتمع .

وقد لخص عبد الكريم غلاب مرامي الظهير في : 1 ـ تقسيم البلاد بحسب العرف والجنس وأصل السكان ـ 2 ـ وضع نظام عدلي يقسم العدالة ويوزعها حسب العرف الذي ينتمي اليه السكان . 3 ـ احياء النظام القبلي وجعل رؤساء القبائل قضاة ينظرون في بعض الأحكام .

4 ـ ارساء محاكم العرف ومنحها اختصاصات واسعة النطاق تحكم بحسب الاعراف القبلية وليس بحسب القانون الاسلامي (28) . ورغم أن التشريع الاستعماري ، على هذا المستوى ، كان « لائكيا » في بعض جوانبه ، الا أنه كان ، بطبيعة الحال ، يرمي الى « تنصير » المناطق الجبلية تمهيدا لبناء سلطة محلية « مستقلة » خاضعة لسيطرة الاقطاع المحلي ورموزه ، القواد الكبار . وهي سياسة كانت واضحة في معتقدات وآراء ليوطي قبل دخوله كأول مقيم عام للاستعمار الفرنسي بالمغرب ، بل وكان الظهير البربري ـ المستوحى من سياسته ـ يهدف ، كما حدد G. OVED. الى تسهيل السيطرة الفرنسية بالاعتماد على الاقليمية البربرية (29) .

والواقع ، أن الظهير البربري بتخبطه هذا ، كان يقصد من ورائه تفتيت الشعور الوطني الذي كان وقتها نابعا من أصول دينية ، تمثل ـ بالاسلام ـ رابطة عقيدية بين الجميع ، هذا من جانب . ومحاولة للاستفادة من هذا التفتيت لترسيخ السيطرة العسكرية على وجهها السياسي الأمثل على صعيد المجتمع ككل . وهذا من جانب آخر . مما كان يعني في شروطه التاريخية وخاصة في فترة بروز المد السلفي وانتعاش الوعي البورجوازي ، توجيه ضربة قاضية لمسالة الوحدة الوطنية ، المطلب الذي كان في السلفية معبرا عن مطامح البورجوازية المتوسطة كشرط للسيادة الوطنية .

أما اذا رأينا في الظهير ، كما اعتبره علال ، محاولة « صليبية » جديدة، فلا مناص من الاعتراف بأن الرد السلفي كان من الواجب أن يكون ردا بورجوازيا ـ وطنيا ، يندرج ضمن المفهوم العام للهدف الأسمى : « تحرير الأمة » .

هناك في اعتقادنا سياستان متناقضتان أو مخططان متعارضان . **مخطط استعماري** كان يرمي بجميع الوسائل المتوفرة لديه ، لاحكام سيطرته على المجتمع . وما الظهير البربري الا وجها من وجوه هذه السيطرة . وكانت سياسة هذا المخطط تقضي باتلاف الشعور الوطني واقبار أساسه الديني

البارز وقتها . والتشريع من ثم لكافة الوسائل الكفيلة بحماية توجهات الاستعمار دون مقاومة مسلحة أو سياسية جدية . **ومخطط وطني** . كان على الانجاز بالمشروع السلفي ، الطامح الى اعادة بناء الوحدة الوطنية على أسس دينية تحررية ، تضع في البعيد هدف الاستقلال وتقوم في القريب بمحاربة ألوان السيطرة الأجنبية ، بغض النظر عن طبيعة هذه المحاربة . وكانت سياسة هذا المخطط تركز بالأساس على مفهوم « الأمة » الموحدة والسيادة الوطنية والنموذج النفسي .. الخ .

ولعله من تصادم هذين المخططين – ولو في ظل موازين قوى غير متكافئة – حيثما **تواجهت السلفية بمشروعها الوطني مع الامبريالية بمشروعها العرفي** . وكان من الطبيعي جدا أن تكون المواجهة على أرضية الدين وبأسلوب سياسي في ذات الوقت .

واذا افترضنا أن الاستعمار كان يخطط للظهير البربري من وجهة نظر « الغرب المسيحي المتحضر » ، وهو افتراض وارد ، فيجب أن نفترض بالمقابل أن المثقفين السلفيين الشباب أنفسهم (المعبرين في الاتجاه العام عن مطامح الحركة الاجتماعية البورجوازية) كانوا يخططون للوحدة والنضال الوطني من وجهة نظر « السلفية والدين الاسلامي » . ومع ذلك فلم تكن المواجهة – من خلال الظهير البربري والرد الوطني عليه – بين الشرق والغرب أو بين المسيحية والاسلام ، بل بين الوطنية الحديثة والاستعمار القديم ، بين البورجوازية المتوسطة ومجموع الطبقات الوطنية في البوادي والمدن ، وبين البورجوازية الاحتكارية الفرنسية ومشروعها الامبريالي في الغرب .

ونحن نعتقد أن النداء الذي وجهه R. MONTAGNE للسلطات الاستعمارية لكي تشرع في تنفيذ مخططها (الظهير البربري) عند ما قال « بان الاسلوب الوحيد للنضال الفعلي ضد تطور الاتجاهات الوطنية ، هو تطبيق الاقليمية البربرية في مستقبل قريب » (30) ، ينسجم الى هذا الحد أو ذاك مع خلاصة تحليلنا السابق ، ويوضح ، بما لا يدع مجالا للشك ، بأن الظهير كان يتغيأ – بالنظر الى أهدافه البعيدة – محاربة الوطنية في مهدها .

فالظهير البربري في رأينا ، على عكس ما يدعي R. REZETTE لم يكن **مبررا** لانتشار فكرة (العروبة) في المغرب (31) ، لأن المشكلة الاجتماعية بمضمونها الاقتصادي والسياسي والايديولوجي ، هي التي كانت وراء السلفية أصلا وليس وراء التوجه (العروبي) فقط . (لنتذكر ما قاله علال الفاسي بهذا الصدد (32)) ، ولم يكن **محض سياق** لانتشار الأفكار الوطنية كما رأى غلاب (33) ، **بل كان مواجهة وطنية لأساوب المساس بوحدة « الأمة » وأساسها السلفي** : **الدين الاسلامي** . واذا كنا لا نستطيع ، في هذا المجال ،

تقديم شروح كافية للدفاع عن خلاصتنا هذه ، فلا أقل من التمعن في طبيعة تلك المواجهة وفي الأهداف التي توختها ، من ورائها .

يتعين علينا أن نشير في البداية الى أن مواجهة الظهير البربري ، كانت من تفجير المثقفين ورجال الفكر والدين عموما ، وبالتالي انطلقت من المدن أساسا . ونحن نسوق هذا ، لا لأهميته القصوى في الاعتراف بحقيقة تاريخية فقط ، بل وللتأكيد على أن المواجهة كانت نابعة من **قناعة وطنية** وجدت تاريخيا وموضوعيا ، لعدة اعتبارات ، في صفوف الحركة الجماهيرية العريضة بفعل الدعاية النشيطة التي قام بها المثقفون الوطنيون بالعموم في المراكز العلمية والدينية بسلا وفاس .. الخ ، (34) .

لقد انطلقت المواجهة من سلا وفاس . والمؤرخون لهذه الفترة يتفقون جميعا على ذلك . وتوالى انتشارها في بقية المدن الكبرى . وقد اكتسبت الحركة منذ البدء **مظهرا دينيا قويا** ، تفسيره أن الدين وقتذاك كان هو الطريق الى التعبئة السياسية ، ليس فقط لتمكينه من شعور الناس وتحكمه في سلوكهم واخلاقياتهم ، بل ولموقعه من وعيهم **كخلاص** ، هذا فضلا عن أن الدعاية الوطنية نفسها (التي كان طابعها **الخاص** سلفيا) لم يكن بوسعها أن تتحول الى « قوة مادية » قادرة على المواجهة والتحري ــ أن تستولي على عقول الناس اذا شئنا ــ الا عن طريق بث الوطنية في « الدينية » ، عن طريق دمج هذه بتلك وبالعكس . وكان المعبر الرسمي عن هذا المظهر الديني القوي هو قراءة (اللطيف) والالتجاء الى المساجد في المرحلة الأولى على الأقل .

ومنذ 4 يوليوز 1930 أصبحت الحركة عامة (سلا ، فاس ، الرباط ..) ولم تتوقف الا بعد ثلاثة أشهر من التظاهر والاحتجاج المستمر . وهكذا قيض لها أن تكون من الناحية التاريخية نقطة انطلاق بارز في النضال السلمي أيضا .

الا أن الحركة العامة ووجهت بحركة مضادة من قبل سلطات الاحتلال الاستعماري ، لم تتورع فيها عن اعتقال المواطنين بالجملة ، وقمع الدعاة الوطنيين بالعشرات . مما كان في جميع الأحوال يزيد في انتشارها وتوسع نطاقها . الأمر الذي نقل مجال الصراع أيضا الى البادية ، بل وجعل منطقة شمال المغرب (وكانت محمية اسبانية) تلتحق بالمواجهة .

وعلى العموم فقد كانت الحركة ذات نفس طويل نسبيا تمكنت من ايقاف تطبيق مسلسل الظهير ، واستفادت من مواجهته ، ولو في حدود الوعي الاصلاحي الذي كان موجها لها ، استفادة كبيرة ، منذلك : 1 ـ قدرة الحركة

على صياغة مشروع أولي لمطالبها الوطنية . 2 ـ انتشار أصدائها السياسية خارج المغرب ، واهتمام بعض الأوساط الاسلامية بها كحدث من أحداث المواجهة الوطنية للسيطرة الاستعمارية (35) .

ان الظهير البربري اذن ، لم يكن ـ على الأقل في حدود ما تقدم ـ « مناسبة » لاعلان الأفكار الوطنية ، رغم أنه كان من عوامل انتشارها ، ولم يكن أيضا « سياقا » لاختبار قوة الوعي البورجوازي على المواجهة والنضال ، رغم أنه ساهم في وضع هذا الاختيار موضع التنفيذ .. وذلك لأن الواقع الموضوعي بما كان فيه من استعمار وتناقضات ، هو الذي شكل في وعي القوى البورجوازية الوطنية ، التواقة الى العدل والحرية والديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهوض التي انتشرت وقتها ، ضرورة المواجهة ، واعطاها صفة المشروع الوطني . وهذا ما يفسر في رأينا لماذا أصبح هذا المشروع الوطني حركة سياسية منظمة بعد الظهير البربري بأقل من أربع سنوات . بل وأصبح منذ ذلك الوقت مدا نضاليا واسعا . ولذلك فاننا نميل الى القول انسجاما مع تحليلاتنا السابقة بأن الظهير كان مرحلة من مراحل المواجهة الوطنية للسيطرة الاستعمارية . واذا شئنا التحديد قلنا : **بطريقة سلفية واصلاحية** .

تحصيل موجز :

حاولنا أن نوضح في القسم الأول من هذا البحث (36) أن السلفية وجدت في المغرب قبل وجود علال الفاسي ، فهي بالأصل كانت تعبر عن طبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كان عليها المجتمع المغربي منذ أواخر القرن 19 ، على الأقل ، في مواجهة : الأزمة ، الامبريالية ، المقاومة . ولكن علال الفاسي ، كامتداد نظري لأبي شعيب الدكالي ولمحمد بن العربي العلوي ، هو الذي ربطها عمليا بالنشاط السياسي المباشر وهو الذي ضمن لها ، على مستوى التنظير . سرعة الانتشار . وقد ساعده على ذلك أسلوبه الخاص في التعامل مع التراث الديني . ووعيه السياسي المبكر لما يشكله الانحراف عن الدين (الصحيح) من نتائج سيئة على تطور الأفراد والمجتمع . فضلا عن الشروط الاجتماعية العامة التي كانت ملائمة لذلك . ولعله من الواضح أن علال الفاسي كان يجسد في ذلك اهتمام بعض الطبقات والفئات الوطنية بضرورة الاصلاح الديني ، وبدور هذا في اعداد الشروط المناسبة للنضال السياسي وغيره .

ولهذا يبقى من الصحيح أن نؤكد مع عبد الكريم غلاب (37) أن علال الفاسي « بدأ سلفيا ، وانطلق من السلفية الى الوطنية » ، وهو قول يشير بالضبط الى الفترة التي كان فيها علال يحاول « تأسيس » مقدمات الوعي

البورجوازي الوطني ، بتقديم تفسير « صاف » للدين ، والتأكيد في هذا التفسير على بعض القيم التي ميزت الاسلام في اعتقاده . ولكن ذلك القول ينسى **أن وطنية علال كانت تجسد فهمه السلفي للدين ايضا** . لأن السلفية ، من هذه الوجهة ، لم تكن حركة فكرية معزولة عن مستوى تطور المجتمع وتطور صراعاته ، ولم تكن أيضا فهما دينيا محضا لمشكلات التطور والتقدم ، كما لم تكن في الأخير بادرة شخصية لتفسير الدين تفسيرا فوقيا . بل ، كما قدمنا ، حركة سياسية ، اجتماعية ، ايديولوجية ، حاولت تصحيح الممارسة الدينية في ضوء المتغيرات السياسية التي برزت في أوائل القرن الحالي ، وفي ارتباط مع ما كان يجري في الواقع ، تمهيدا لاحتواء العمل الوطني الذي كان يجسد مستوى الصراع ضد الاستعمار الأجنبي .

وفي الخلاصات التالية ما يكشف عن محاور البحث على هذا المستوى :

1 ـ ان السلفية ، كما تطورت تاريخيا وارتبطت فكريا بمواقع قوى اجتماعية مناضلة ، كانت ـ خلافا للتفسيرات التي تجعل منها « مجرد » انعكاس داخلي (المغرب) للتاثيرات الخارجية (الشرق) ـ من نتاج الظروف الموضوعية والذاتية الخاصة : الأزمة ، الامبريالية ، المقاومة .

2 ـ وأن مضمون السلفية ، انطلاقا من ظروفها تلك ، كان يعبر عن « مضمون » القوى البورجوازية الوطنية **الناهضة والمقموعة** في آن ، وكان من ثم ، بالاجمال ، صياغة سياسية وايديولوجية لمصالحها الخاصة والعامة.

3 ـ ومن هنا برز دورها في محاربة الخرافة والشعوذة والطرقية ، والدعوة للعلم والمعرفة والاجتهاد بالمقابل ، أولا . وفي مجابهة السياسة الاستعمارية والتصدي لمشاريعها . ثانيا . وترسيخ المحتوى ، الديني والسياسي ، للوعي البورجوازي ، والتنظير للحركة السياسية الوليدة . ثالثا .

4 ـ وبهذا أصبحت السلفية ، من حيث مثلت «مشروع الوطنية المغربية»، المعبر الواضح ـ على المستوى الديني والسياسي دائما ـ عن الحركة الوطنية ، وفيما بعد ، عن عمودها الفقري : حزب الاستقلال أيضا .

هذه خلاصات **تاريخية** أولية ، وهي ناقصة تماما . ونحن نعترف بذلك ، لأننا لم نوضح ، كيف تطورت « تلك » السلفية (في تناقضاتها) ، وكيف أصبحت بعد الستينات من هذا القرن ، **تمثل حركة فكرية رجعية رجعية بالكامل** ، تناهض الفكر التقدمي وتكفر دعاته ، بل وصار اجتهادها ، القديم ، المتنور ، اجترارا ، حديثا ، متهورا .

هـوامـش واحـالات :

(1) انظر : خطاب « المركزية الاسلامية » . الثقافة الجديدة (مجلـة) العـدد 22 / 1981

(2) الحركات الاستقلالية م. م. ص. 127 .

(3) انظر : النقد الذاتي م. م. والنصوص التي سيأتي ذكرها من نفس المصدر .

(4) انظر : منهج الاستقلالية . م. م. ص. 8

(5) راجـع : — De l'idéologie : A. Badiou et J. Balmès (Yenan - Synthèses) éd. Maspero p. 31 et s.s.

(6) انظـر :

— La gauche française et les jeunes Marocains (1930 - 1935) G. OVED, in Mouvement ouvrier, communisme et nationalisme dans le monde arabe ouv. coll. éd. ouvrières 1978 p. 92 et s.s.

(7) نفس المصدر ص. 93 .

(8) انظر : تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب . غلاب . م. م. ص. 43

(9) فيما يرجع للمبادرات المماثلة بمنطقة الاحتلال الاسباني (الشمال) يمكن الرجوع الى :
ـ وثائق الحركة الوطنية بالشمال ، ج 1 . محمد ابن عزوز حكيم . ديسمبريس 1980 .
ـ وثائق شرية حول زيارة امير شكيب أرسلان للمغرب . محمد ابن عزوز حكيم ،
نشر م. ع. الخالق الطريس . ديسمبريس 1980 . تطـوان .

(10) غلاب . م. م. ص. 43

(11) انظر : G. OVED. . م. م. ص. 92

(12) ش. أ. جوليان . مصدر سبق ذكره ص. 157

(13) غلاب . م. م. ص. 44 وانظر أيضا لمزيد من المعلومات :

Les partis politiques Marocains R. REZETTE.
Presses de la fondation nationale 1955 p. 60 et s.s.

(14) غلاب . م. م. ص 44

(15) نفس المصـــدر ص. 47 .

(16) انظر : العودة الى النبع الصافي (كراس) علال الفاسي م. م. ص. 4 .

(17) النقد الذاتي ، ص. 107 .

(18) نفس المصـــدر ، ص. 124 .

(19) نفس المصـــدر ، ص. 127 .

(20) نفس المصـــدر ، ص. 134 .

(21) ن. م. ص. 135 .

(22) ن. م ص. 135 .

(23) ن. م. — ن. ص.

(24) ن. م. ص. 136 .

(25) ن. م. — ن. ص.

(26) الحرة الاستقلالية م. م. ص. 136 .

(27) ن. م. ص. 137 .

(28) الحركة الوطنية بالمغرب ، م. م. ص. 71 .

(29) انظر : Los partis politiques Marocains R. REZETTE م. م. ص. 94 .

(30) نقلا عن ن. م. ص. 95

(31) انظر Les partis politiques Marocains R. REZETTE م. م. ص. 17 .

(32) الحركات الاستقلالية م. م. ص. 136 .

(33) تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب ، م. م. ص. 69 .

(34) راجع للتفصيل : الحركة الوطنية والظهير البربري ، ج. حسن بوعياد ، مطبعة النجاح البيضاء . 1979

(35) نفس المصدر ، المقدمة بشكل خاص .

(36) انظر : السلفية والحركة البورجوازية الوطنية . الزمان المغربي (مجلة) العدد 9 / 10 ديسمبر 1981 ، ص. 5 وما بعدها .

(37) انظر : ملامح من شخصية علال . م. م. سابقا ص. 128

أواخر ـ 1978

ميشيل جالي ــ كرامب

مفهوم البنية الذهنية في اعمال كلود ليفي ــ شتروس*

«... ما دامت الاثنولوجيا هي اولا وقبل كل شيء علم نفس»[1] ان هذا التعريف المقتبس من كتاب (الفكر المتوحش) يبرز وحده الاهمية التي يثيرها في اعمال ليفي ــ شتروس مفهوم البنية الذهنية، ولاشك ان المرء يمكن ان يثيره هذا التعريف الذي يشبه الاثنولوجيا[2]، بدراسة آليات الذهن، واذا صح ذلك فإن الاثنوغرافيا[3] تختص بدراسة المجتمعات القائمة. ويمكن أن نندهش كذلك من ان علم النفس سيقتصر على دراسة الوظائف (اللا واعية) للفكر غير ان اذا ما اعتُبرت الاثنولوجيا علم نفس، فمعنى ذلك ان على هذا العلم من بين علوم أخرى، كما يرى شتروس «ان يطور دراسة البنيات التحتية بشكل خاص». ومن هنا يبدو ان الاثنوغرافيا تبقى كشرط ضروري لامكانية قيام علم الاثنولوجيا نفسه، وبالاضافة إلى ذلك فان الصعوبات التي يمكن ان تثيرها فكرة قيام علم للاثنولوجيا كنظرية للبنيات الفوقية يعتمد طرحها كما يقول شتروس «على تنكر تام للمهمة التي اخذنا على عاتقنا القيام بها»

الحقيقة هي ان محتوى الجزئين الاولين من كتاب (الميتولوجيات) Mythologies يؤكد ذلك الترابط الذي يميز مشروع شتروس. يقول في كتابه (النيِّء والمطبوخ) Le cru et le cuit «انطلاقا من التجربة الاثنوغرافية، يتعلق الامر دائما بعملية جرد للنطاقات الذهنية Les enceintes mentales واخضاع المعطيات التي تبدو اعتباطية في إطار نظام، وبالتالي ادراك مستوى معين تبدو فيه الضرورة محاثية لاوهام الحرية»[4].

والواقع أن الاثنولوجيا هي في حد ذاتها اكثر من علم نفس، بل ربما منطق ايضا، امكن اعتبارها منطق ايضا اذا ما تمكن البحث في «الالزامات الذهنية» ان يصل بنا يوما ما الى الاقرار بان الفكر الاسطوري في حد ذاته منطق للكيفيات المحسوسة ومنطق للصور والاشكال. كيف يمكن لعالم النفس ان يقبل مثل هذا الموقف ؟ ومن ثم كيف يمكن تهدئة مشاعر القلق التي ستنتابه تجاه موقف شتروس ؟ فمن خلال كتاب (الميثولوجيات) تبدو لنا اذن الاثنولوجيا في شكل منطق. الا تتاكد هنا عودة شتروس الواضحة الى النزعة الكانطية ؟ ودراسة البنيات الذهنية، الا تلزمنا افتراض تمييز ضروري وملح بين ما يتعلق فقط بعلم النفس،

وما يتعلق بتحليل تراسيند نطالي (متعالي) كانطي ؟ مهما كان الامر فان حقيقة المشروع الاثنولوجي لليفي ـــ شتروس لا يمكن ان تنكشف لنا الا اذا فهمنا الاهمية المتميزة التي تحظى بها البنيات الذهنية. ونود في البداية ان نتساءل اذا كانت هناك فعلا بالنسبة للفكر «الزامات ذهنية» Contraintes mentales فما هي الشروط التي تتيح امكانية قيام علم للاثنولوجيا ؟ وهل هناك بالنسبة للعالم الاثنولوجي مشكلة منهج ام مشكلة تحديد الموضوع المدروس ؟ كيف يمكن اذن ان ندرك علاقة المنهج بالواقع المدروس ؟ ان هذه التساؤلات تتجذر الى مستوى اعمق عندما نتساءل : ما هي طبيعة الذهن ؟

اذا كانت الاثنولوجيا هي علم للنطاقات الذهنية، فان الاجابة عن السؤال المطروح ستحدد بدقة قانون الثقافة. ستقل دون شك حدة هذه الصعوبات اذا ما تابعنا عمل ليفي ـــ شتروس. لكن صعوبات اخرى قد تكون ذات طابع فلسفي يمكن ان تظهر، ومن ثم ستكون اقل اهمية. ومن ذلك سيتولد عن هذه الصعوبات ادعاء آخر وهو الى اي حد يمكن ان نقبل من العالم الاثنولوجي ان يتيح لنفسه ـــ كما يقول شتروس ـــ «الاصطياد في مناطق الصيد الفلسفية المحروسة»(5)

شروط امكانية قيام علم للاثنولوجيا

ان هدف الاثنولوجيا هو ان تكشف ـــ من وراء التمثلات الشعورية الواعية التي يعايشها ويتعاطاها الناس من ثقافاتهم ـــ عن الخواص الخفية (اللا واعية) للفكر. ان المؤرخ يلتزم بدراسة الظواهر والتجليات الواعية وللوقائع الاجتماعية. ان (الانثروبولوجيا البنيوية) ترى في هذا التمييز معيارا للفصل والتكامل بين الاثنولوجيا والتاريخ. فليفي ـــ شتروس يؤول هنا تاويلا خاصا اطروحة ماركس التي ترى «ان الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، لكن دون ان يعوا انهم يفعلون ذلك» وهذه اشارة للطريق المزدوجة الاتجاه : التاريخي والاثنولوجي.

ان اعتبار الاثنلوجيا بمثابة علم للنفس هو تحديد غير كاف : إن الامر يتعلق بشكل ادق بـ (بسيكولوجيا اللاوعي) نود هنا ان نتعرض للاسباب التي يبدو لنا انها تبرر هذا التاكيد يلزمنا في البداية ان نسترجع ذلك المقياس الثقافي الذي يذكر به ليفي شتروس في كتابه (المدارات الحزينة) فهو اذا كان يضع موضع تساؤل تلك التناقضات العقيمة للفكر الجامعي التي تحدث قطيعة بين العقلاني واللا عقلاني. دون ادراك اي امل في التقارب والتصالح بينهما. واذا كان كذلك يرفض (حالة الغموض) البرغسونية التي تفصل المعنى والدلالة عن اللغة فذلك لكي يدرك جيدا بان مقولة الدال تتجاوز حدود الوعي وان العقلاني لا يمكن ان ينحصر في دائرة العقل الشفاف.

ان دروس ونظريات ماركس وفرويد لا يمكنها الا ان تلزم اثنلوجي المستقبل بالسير في هذه الطريق[6] فخلف التفكك الواضح للفردي المعاش، وخلف التنوع الاعتباطي للوقائع الاجتماعية يوجد هناك نظام (بنية) خفي يجب الكشف عنه واظهاره. سيكون من المغري الاعتقاد بان ميل الاركيولوجيا (علم الآثار) يعد مؤشرا على المهمة الاثنولوجية. هذا اذا كان ليفي ــ شتروس لا يفضل ان يرى في علم الجيولوجيا قانونا او معيار لكل منهج يسعى لكشف ما هو خفي في الاعماق يبقى انه لكي نؤسس علما، فان نقدا أوليا للظواهر المحسوسة والاوهام المباشرة يصبح ضروريا، لكنه في حد ذاته غير كاف يجب على الباحث كذلك ان يمتلك منهجا، وان يحدد ما سيقصده بالواقع العلمي. ان الحقيقة التي ترى بان منهج الاثنولوجيا مستوحى اساسا من مناهج اللسنيات هي شيء مؤكد ومعروف وليس بحاجة الى الحاح. الا انه من المناسب الاشارة الى انه ضمن طبيعة الموضوع اللسني تستمد الاثنولوجيا تاكيداتها. اي من خلال اللغة التي تعد ظاهرة اجتماعية تتواجد بتواجد المجتمع نفسه. ان الذات المتكلمة تجهل القوانين الصوتية والنحوية. وهكذا فان الاثنولوجيا تجد في اللغة كواقعة اجتماعية نموذجا ممتازا لموضوعها الخاص.

ان ليفي ــ شتروس في كتابه (البنيات الاولية للقرابة) يماثل بين حدود القرابة العائلية وبين الوحدات (الفونيمات) اللغوية Phonémes لكي يخضعها لنفس المعالجة الصورية فاذا كانت اللغة توكد بواسطة العلامات Signes التواصل بين اعضاء الفئة الاجتماعية، فان نسق القرابة يمكن هو ايضا من التواصل الاجتماعي بواسطة تبادل النساء. فالتماثل بين النسقين مثبت، ومن المؤكد ان قوانين العمل بالنسبة للنسقين مهيأة على مستوى الفكر الواعي. فهذا الاصل المشترك بين العلمين (علم اللغة والاثنولوجيا) يؤسس نوعا من التماثل في الموضوعات الذي يؤسس بدوره تماثلا في المناهج.

ان تحليل الفكر الاسطوري ــ في نظر شتروس ــ هو الذي يبين بوضوح اتصال الهدف بين العلمين. فالذات المتكلمة لا تستطيع في محاولتها تطبيق القواعد والقوانين اللغوية عن وعي دون ان تتفادى خطر التلعثم. ان الفكر الاسطوري لا يمكنه ان يعي آلياته الخفية دون ان يهدم ذلك الترابط الذي يميز مضامينه الخاصة، فهو لا يمكن ان يمتلك من الواقع اللسني والاسطوري الا وعيا ارتداديا rétroactive وغريبا، فالعلم هو وعي بموضوع ينفلت من ذاته فيجب ان تركز اهتمامنا حول هذه النقطة بشكل خاص.

ان تاسيس الاثنولوجيا كعلم يتطلب اولا تحديدا دقيقا للموضوع المدروس، وكذا للشروط التي تمكن من تطبيق منهج علمي على هذا الموضوع سيتعلق الامر بالاضافة الى ما ذكر بالمحافظة على ثنائية الذات العارضة والموضوع الملاحظ التي تميز العلوم الطبيعية، ومن تم

على علم الاثنولوجيا ان ينقل هذه الثنائية الى مجال الظاهرة الانسانية اذا كانت تامل في الوصول الى القانون العلمي، ومن هنا نفهم لماذا تسعى الاثنولوجيا الى دراسة البنيات الذهنية اللاواعية[7] واذا صح ذلك فانها في بحثها عن العلمية، مدعوة بالضرورة الى ان تبطل نهائيا ذلك التمييز التقليدي بين ما هو (انساني) وما هو (طبيعي) ان الوعي العلمي وموضوعه البنيات الذهنية يتحملان افقارا مشتركا : فالثاني (اي الموضوع) ينسلخ من التجربة المعاشة، اما الاول (اي الوعي العلمي) فيتخلى عن امتيازات الوعي التاملي. يقول شتروس : «ان الوعي يبدو كعدو خفي للعلوم الانسانية خلف المظهر المزدوج للوعي التلقائي المحايث للموضوع الملاحظ، ووعي مُتامل ــ وعي الوعي ــ لدى العالم»[8] يبدو في نهاية هذا التحليل ان الاثنولوجيا تتخذ موضوعا لها هو البنيات الذهنية التي ليست لها علاقة مباشرة مع الواقع التجريبي القابل للملاحظة. ان موضوع الاثنولوجيا هو مجموعة اعمال ونشاطات الذهن. او الفكر المعبر عنه في نتاجاته. انه بالتالي الفكر المتحقق موضوعيا[9] La pensée objectivée.

ان المنهج البنيوي عندما يبعد من اهتمامه (وعي الفكر) لكي يجعل موضوعه قابلا للمعالجة العلمية، فهو يتخذ له موضوعا يمكنه من الآن فصاعدا من ان يطور آلياته في استقلال عن الذوات المجربة. فالموضوع، وكما تتطلب ضرورات المنهج غير قابل تماما للفهم الا على المستوى التزامني Synchronique. اي ان المهم ليس هو الزمان، فابعاد وعي الفكر ليس الا وسيلة من وسائل ابعاد الزمانية Temporalité ان كون عنصر اللاوعي لا يعود بالضرورة الى الذاتية يطرح مشكلة سنتناولها فيما بعد. فقد اردنا فقط الاشارة هنا الى انه لكي يتم تاسيس علم الاثنولوجيا يصير من الضروري ابعاد عنصر الوعي والتسليم بخاصية اللاوعي التي تميز البنيات الذهنية، وهذا يعني بوضوح اعطاء الامكانية المنهجية لمعالجتها بشكل تزامني لكي تستخرج منها الخصائص الكلية والضرورية اذا صح فعلا انه لا توجد ثمة ضرورة الا للمستوى البنيوي.

من المنهج الى الواقع

لكي تؤسس الاثنولوجيا نظامها الخاص يتقيد العالم الاثنولوجي بضرورات والزامات ابستمولوجية، حيث يلزم ان تكشف بعض خصائص الموضوع ــ الذي هو البنيات الذهنية ــ اذا اريد اظهار العلاقة التي تربط بين المنهج والواقع المدروس.

ان المنهج البنيوي ــ ومن خلال كتاب (البنيات الاولية للقرابة) حتى كتاب (الميتولوجيات) ــ يحاول ان يجعل انساق الفكر واضحة. ويبدو ان هذه الانساق تظهر نشاطا وفاعلية مماثلة للعمليات التي يمارسها المنهج نفسه. ان الفكر المتوحش فكر مصنف

Classificateur ومبدأ التصنيف يكمن في كشف التعارضات والتقابلات، وفي وضع مجموعة من الحدود المتماثلة، ونشاط التنصيف هذا يتوقف عندما يعتبر النسق مستوفيا لمجال الدلالة. وفضلا عن ابداع الفكر المتوحش لانساق التصنيف والدلالة. فانه يسلم على غرار المنهج البنيوي بمعادلة الموضوع والتزامن. واذا لم يكشف المعنى الا بواسطة النسق فاننا ندرك بان الفكر المتوحش يظهر نفورا واضحا من التعاقب Diachronie[10]. اذا قبلنا بالاضافة الى ما سبق ان المنهج البنيوي حتى يكون قابلا للتطبيق يتطلب الانفصال عن الواقع المباشر، فاننا نصادف في كتاب (الميثولوجيات) مستوى معين يبدو فيه امتزاج المنهج بالواقع. الم يقل شتروس في كتابه هذا بانه بالنسبة للفكر الاسطوري فان المتصل مرادف للمضطرب، وان كل جهد هذا الفكر يبدو انه يستفيد في عملية الانتقال انتقالا سيكون بالنسبة له من المستحيل التفكير في التعارض والتماثل بين النظام الاجتماعي والنظام الكوني في الوقت نفسه ؟

لكي نبرز معنى هذه المطابقة بين المنهج والواقع المدروس، تجب الاشارة الى انه على المستوى الابستمولوجي اذا كان منهج العالم الاثنولوجي يكمن في كشف البنيات، فان عمل الذهن في نشاطه يكمن في تهييىء وتشكيل البنيات. ان اختيار الفكر المتوحش لا يمكن ان يكون من وجهة النظر هذه مقصودا، فمن خلال الفكر الاسطوري فان الامر يتعلق — في نظر شتروس — باي شكل من اشكال الفكر الممكنة. يقول شتروس : «اذا كان النشاط اللاواعي للذهن البشري — كما نعتقد — يكمن من فرض اشكال على محتوى أو مضمون فكري معين. وان كانت هذه الاشكال هي اساسا نفس الاشكال بالنسبة لجميع الذهنيات سواء منها القديمة او الحديثة، البدائية او المتحضرة»[11]

من هنا ندرك ان العالم الاثنولوجي يستطيع ان يبرهن على هذه الموضوعية النوعية والتي تكمن في الانسلاخ عن المقولات العقلية من ثقافتها الخاصة لكي تفهم مقولات اخرى غريبة عنها. والواقع ان البنيات التي ينتمي إليها العالم الاثنولوجي، وكذا البنيات التي يتخذها موضوعا للدراسة لها نفس الطبيعة العامة. ان حقيقة كون المنهج البنيوي يمكنه ان يجعل البنيات الذهنية واضحة لن تدهشنا نظرا لان ميزة البنيات الذهنية هي اذا امكن القول، تكوين وتشكيل البنيات.

ونبقى دائما في اطار تطابق المنهج مع الموضوع المدروس : ان التطابق الابستمولوجي يتجذر الى مستوى التماثل الانطولوجي يقول شتروش : «ان التكامل المنهجي في العمق والشكل يعكس بطريقته الخاصة تكاملا اكثر، انه التكامل بين المنهج والواقع»[12] واذا نحن واصلنا اتباع نفس الخيط الرابط، يلزمنا مواجهة مسألة الشروط التي تتيح امكانية هذه المطابقة. ذلك انه لكي تكون علاقة المنهج مع الموضوع علاقة قائمة على التماثل الاجرائي

للذهن البشري الذي ينعكس في النشاط العلمي، كما ينعكس في الفكر المعتبر كموضوع، لا يكفي ذلك لتفسير امكانية قيام العلم نفسه. كيف نفهم انشطار الذهن هذا الذي يتضمنه النشاط العلمي للعالم الاثنولوجي ؟ واذا كان موضوع الاثنولوجي هو مجموع البنيات الذهنية اللا واعية فكيف تكون وقفة الوعي هذه التي يقفها العالم الاثنولوجي ممكنة ؟ الا يصير وعي الذهن هنا شيئا غريبا عن الوعي نفسه ؟

اننا ندرك هنا بان الاثنولوجي عند اكتشافه للبنيات الخفية يعمل انطلاقا من النتاجات الموضوعية للفكر وفق منهج يمكن ان نصفه بكونه منهجا قديا بالمعنى الكانطي. يتعلق الامر انطلاقا من التحليل النسقي باعمال ذهن لا يعرف بشكل تلقائي انها اعماله، والارتفاع نحو النشاط اللاواعي الذي تستمد منه تلك الاعمال مصدرها، ومن هنا ندرك انه اذا اعتبرت الاثنولوجيا بمثابة وعي ذاتي للذهن، فهي لا تصادف الا صعوبة مألوفة وهي هيمنة الفلسفات التاملية : اي امكانية الوعي الفلسفي القادر على عرض عمليات ذهن يجهل نفسه تحت منظار الذات العارفة، وهذا يعني في نهاية التحليل انه بدون التامل الفلسفي يظل هذا الموضوع (اي البنية الذهنية) مجهولا.

ان التوازي بين المنهج البنيوي والمنهج الترانسند نطالي الكانطي يختبر مع ذلك حدوده بسرعة. وذلك نظرا لان الفلسفة الترانسند نطالية الكانطية تسلم بدورها بان الذهن غير واع بنشاطه المركب، لكن الفرق بين المنهجين يكمن في ان هذا الشيء اللاواعي لا ينتمي مع ذلك في نظر الكانطية ـــ إلى الموضوع بل الى الذات، وبهذا الاعتبار تظل الذاتية الترانسند نطالية الشرط الضروري الذي لابد منه لكل نظام او بناء، لانها هي التي تكسب البنيات الذهنية وحدها وضرورتها، والحالة هذه ان ليفي ـــ شتروس يستبعد الذاتية لاسباب تبدو لاول وهلة ذات طابع ابستمولوجي. ان هذا الرفض للذاتية الترانسند نطالية يبدو في العمق انه يستند الى أسباب نظرية. فابتداء من كتاب (المدارات الحزينة) Les tristes tropiques فان الفكر قد حدد في الواقع كموضوع من موضوعات هذا العالم، فهو لا يمكن ان يكون من طبيعة اخرى. ولم يفتأ ليفي ـــ شتروس من تطوير وجهة النظر الهامة هذه. فاذا استطاع العالم الاثنولوجي ان يدرس الفكر المتحقق موضوعيا اي اعتباره كموضوع، فان الفكر هنا اصبح هو نفسه موضوعا للدراسة والبحث. ينجم عن ذلك نتيجة هامة، وهي انه اذا كان الذهن هو مجرد شيء من بين الاشياء، فانه لا يمكن ان يخضع الا لقوانين ضرورية كتلك التي تخضع لها الاشياء، ولا شيء في هذا المجال اكثر دلالة من تحليل الفكر الاسطوري، حتى ولو كان الذهن فيه يتعاطى ـــ كما يبدو في الظاهر لنزوات من التصور والتلقائية المبدعة الخلاقة. ان الفكر الاسطوري ـــ في نظر شتروس ـــ يكشف عن آليات دقيقة وحتمية مطلقة. فعندما يعتقد ان الذهن محرر من المهام الموضوعية، وعندما يستقل ـــ في الظاهر ـــ عن موضوعات

الطبيعية يُظهر بشكل افضل طبيعته كموضوع. ــ ومن هنا فان مفارقة الاثنولوجيا ــ وعي الافكار اللاواعية ــ تجد حلها فوعي العالم الاثنولوجي ليست له هذه الميزة التي تجعله معرفة فكر بدونها يبقى محكوما عليه بالغموض، ذلك انه بتأثير من الفكر اللاواعي تصل الاثنولوجيا الى فكرها الخاص. ومن المؤكد هنا ان المنهج البنيوي ليس ممكنا الا اذا كان الفكر ذو البنيات المعتبرة كموضوع، يتطلب هذا المنهج. فهذه نقطة جوهرية حيث يتجلى من خلالها تطابق المنهج مع الواقع المدروس.

غير انه، وبالمقابل، فان الفكر اللاواعي يأخذ شكله بواسطة الفكر الاثنولوجي نفسه.

من المؤكد انه اذا ما حدد النتاج العلمي الذي يمكن ان نضع فيه ليفي ــ شتروس فان المهم يكمن في الوصول الى تفهم ذكي لآليات الفكر، ايا كان الاعتبار الذي يمكن ان يُعطى عند اكتشافها لفكر اثنولوجي او للفكر المدروس. ومع ذلك فان هذا الاحتراس المنهجي لا يبدو انه يوضح تماما تلك المفارقة، ذلك انه يلزمنا ايضا ان نفهم كيف تصل الاثنولوجيا الى امتلاك وعي بتلك الاليات التي لا تعرف ؟ وانه اذا كانت طبيعة الذهن طبيعة لا واعية فكيف يكون التقاء فكرين[13] قادرا على ايضاح وبيان طبيعة الذهن نفسه ؟ او بعبارة ادق كيف يمكن للفكر ان يفكر في ذاته ؟

التماثل والجدل

ان دراسة البنيات الذهنية تكشف عن ان عمل الذهن خاضع لنفس القوانين التي تخضع لها الاشياء. فالاثنولوجيا تؤكد بطرقها الخاصة من وراء اوهام الحرية ان الذهن لا يمكن ان يكون مع ذلك وهما داخل الوهم. ان ما يجب ان نفهمه من الآن فصاعدا هو ان الذهن اصبح مجرد موضوع من بين الموضوعات، وانه يعكس الاشياء في شكل تمثلات. فالاجابة عن هذه القضية تعني بالضرورة مواجهة العلاقات بين الثقافة والطبيعة في البداية يظهر انه على المستوى المنهجي اذا كانت البنيات الذهنية مماثلة للبنيات الطبيعية، فان الاثنولوجيا لا يمكن ان تكون علما مستقلا.. ويلزمها لكي تتمكن يوما ما من الخروج من عصر ما قبل التاريخ، ان تكشف عن حقيقتها الخاصة ضمن علوم الطبيعة. فمن المؤكد، كما يرى شتروس، انه ضمن (الفكر المتوحش) ترتكز الاثنولوجيا على استيعاب التنوع التجريبي للثقافات ضمن ثقافة انسانية عامة. كما تسعى الى التقليل من التعدد الظاهر للبنيات الذهنية في اطار الذهن البشري العام[14] : انه مسعى اعدادي نظرا لان الامر يتعلق في النهاية بفهم الذهن في شروطه الفيزيائية والكيميائية الممكنة ومن ثم كما يرى شتروس «ارجاع الثقافة الى الطبيعة».

ـ وحدة وشمولية البنيات الذهنية تتجذر في وحدة العالم الطبيعي. فاذا امكن في يوم ما وضع هذا الاصل المشترك العام، فسوف ينجم عن ذلك ان العلوم الانسانية ستندمج ضمن منظومة العلوم الطبيعية. في الحالة التي حاولنا فيها ان نوضح بان المنهج البنيوي مطابق للواقع المدروس، فان التاكيد على حقيقة كون العلوم الانسانية تقع في مستوى العلوم الطبيعية يتضمن بالضرورة ان دراسة البنيات الذهنية لا يمكن ان تكون دراسة منفصلة في هذه النقطة بالذات تصادف الاثنولوجيا صعوبة العلاقة بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية. فهذا ادعاء له ما يبرره نظرا لان ليفي ــ شتروس يعرف الاثنولوجيا كعلم للبنيات الفوقية محتفظة للاثنوغرافيا والتاريخ بدراسة البنيات التحتية.

كيف يمكن للذهن ــ كشيء من بين الاشياء ــ ان يفكر في الوسط الطبيعي والاجتماعي الذي هو مندمج فيه ؟ ان النشاط التصنيفي للفكر يتجلى على مستويين : مستوى التفكير في العالم الطبيعي، ومستوى التفكير في المجتمع، ففي الطبيعة يكشف الذهن عن نموذج من التنوع العيني المحسوس والمنظم في شكل مجموعات. فالتصنيفات وتنظيم الوظائف الاجتماعية يعكس بشكل متماثل التصنيفات الطبيعية. فالفكر الاسطوري بربطه النظام الكوني الطبيعي بالنظام الثقافي يُظهر تماثل الذهن بالطبيعة. ان النشاط الاساسي للذهن هو الاعادة والتكرار : الا يتجلى هنا اذن شرط موضوعية الفكر ؟ فالفكر المتوحش يعكس مجموعة من الانواع الطبيعية لانها تزوده بنموذج لـ «موضوعية محتملة».

ان الفكر الاسطوري يلعب دور الاستعارة ذلك لان الاستعارة تعني حدسيا تماثل البنيات الطبيعية والبنيات الثقافية. ان الذهن يعكس الطبيعة لانه هو ذاته طبيعة.

هناك شيء جذري واساسي نؤكده هنا، كما يفعل ليفي ــ شتروس الا وهو «الاولوية التامة للبنيات التحتية»[15]. لكن قبل ان نوضح بعض المشاكل التي تثيرها هذه النزعة الراديكالية، يمكن ان نشير الى ان هناك نوعا من الالتباس والغموض يظل موجودا في اعمال ليفي ــ شتروس. كيف يمكن التاكيد على اولوية البنيات التحتية والادعاء فضلا عن ذلك بان المجتمعات «تختار» ان تعبر عن افكارها بواسطة التاريخ، او بالمقابل تسعى بواسطة معايشتها لمؤسسات اجتماعية ملائمة «الى ان تبطل بشكل اوتوماتيكي تقريبا المفعول الذي يمكن ان تحدثه العوامل التاريخية على توازنها واستمرارها»[16]. كيف يمكن ان تكون طبيعة هذا الاختيار الاساسي ضمن نظرية تؤكد مع ذلك ان البنيات الذهنية خاضعة لحتمية مطلقة ؟

كيف يمكن في النهاية ان نوفق بين اولوية البنيات التحتية مع التاكيد انه لا فائدة من البحث في الاساطير لعزل نواة دلالية متميزة ؟ ان المرء يدرك عند الاشارة الى ما يسمى بـ (البنية المغلقة للاسطورة) وخاصيتها (المتناهية) ان ليفي شتروس يرفض تلك التفسيرات المختصرة، او ذات النزعة الشمولية التي قدمها الميثولوجيون الاوائل. لكن يبقى انه اذا كان

معنى الاسطورة يؤدي دائما الى معنى آخر، وذلك بشكل لانهائي[17] يمكن التساؤل عما اذا كانت الاثنولوجيا تحدد شكل خفي امكانية استقلالها وعما اذا كان القول باولوية البنيات التحية لايزال ذا معنى.

يجيب ليفي شتروس عن هذه الصعوبة فيقول : «اذا ما تساءل المرء : الى اي مدلول نهائي ترد هذه الدلالات التي تعني احداها الاخرى : فان الاجابة الوحيدة التي يقترحها هذا المؤلف هي ان الاساطير تدل على الذهن الذي يهيئها بواسطة العالم الطبيعي الذي يعد هو نفسه (اي الذهن) جزء منه»[18] ها نحن وصلنا الى نقطة نعتقد انها هامة جدا. اذا كانت الاساطير تعني الذهن الذي يعني بدوره الطبيعة بقي علينا ان نفهم ضمن اية شروط يمكن ان يكون الذهن رمزا للاشياء ؟

اذا سلمنا بان الفكر الاسطوري ـــ الذي يلزم ان نذكر بان الياته كلية وشاملة ـــ يمارس نشاطه من خلال تعارض تصنيفات منظمة وانه لا يمكن او يوفق بين الانفصال عن الواقع وتماثل هذه التصنيفات الا اذا ربط وظيفة التمييز هذه بوظيفة الوساطة كما يبدو لنا ذلك في بحثه عن عوامل قابلة لان تأخذ في حسبانها الانتقال من الطبيعة الى الثقافة. ان الاسطورة لكي تؤسس الثقافة يجب ان تصدر مما هو طبيعي، وان تجد من اجل ذلك حدا وسيطا يتجاوز وينفي في الوقت نفسه الخاصية الطبيعية البسيطة وان تظهر في النهاية بنيتها الجدلية.

ومن هنا يبدو أنه لكي تتضح تماما البنيات الذهنية من الضروري إعطاء قانون للسلبية Statut à la négativité . ولكن كيف يمكن الوصول إلى ذلك إذا كانت الطبيعة هي التي تنعكس في الذهن، وإذا كان دور الفكر هو الإعادة والتكرار ؟ ألا يجب القبول أنه اذا كان الذهن صادراً عن الطبيعة، ان هذه الأخيرة بدورها يمكن ان تنفى في الذهن ؟ يبقى علينا أن نفهم كيف تصبح عمليات الذهن ممكنة بواسطة النشاط الملموس للانسان في العالم الطبيعي. يجب إذن أن نقبل بالضرورة ضمن النشاط الإنساني معنى آخر وهو هدم ملايير البنيات[19] ومن ثم تأسيس البعد التعاقبي Diachronique إن ليفي ـــ شتروس يهتم دون شك بتبيان أن أي نظرية تربط بين مستوى الممارسة La praxis ومستوى التطبيقات العملية محكوم عليها بأن تقلل من قيمة ووزن العمليات التصورية، وإعطاء الأهمية القصوى للبنيات التحتية ينتهي إلى جعل البنيات الفوقية نفسها غامضة وغير قابلة للفهم. ذلك أن الهدف البعيد والاعمق للعلوم الإنسانية هو أن تذيب النشاط الإنساني في الطبيعة والممارسة هذه المرة، هي التي لن تفهم أبدا، إذا ما انحصرت في نشاط مدمر. فهناك إذن ـــ إذا صح التعبير ـــ نوع من السلبية في الممارسة، غير أنها في الحقيقة لا تشكل شيئا.

إن أدراكنا بأن الذهن ـــ كشيء من بين الأشياء ـــ يستطيع أن يتمثلها، وفهمنا بأن الخطاطات التصويرية تشكل عمليات وسيطة يتطلب على الأقل ـــ إذا أريد تحليل شروط

إمكانيات الذهن ـــ تاريخا جدليا للطبيعة، غير أنه حسب وجهة نظر شتروس فان الانساق التصورية تنفر من المجال التعاقبي (الدياكروني) ومن ثم فإن ضمن هذه الأنساق تنعكس الطبيعة. وهنا لا يؤكد بوضوح بأن الطبيعة هي التي تحكم الهوية، نتذكر هنا أيضا مسألة مطابقة المنهج للواقع التي تعرضنا لها آنفا. فنلاحظ بأن المنهج البنيوي قد أسس جيدا الموضوع المطلوب بواسطة تجربته الخاصة. ويطابق المنهج الذي يعرض البنيات في المجال التزامني طبيعة محددة بالهوية واليها. إن التماثل بين البنيات الذهنية والبنيات الطبيعية ربما يكشف ـــ إذا ما قصدنا بذلك الغموض الخفي كشروط عمل الفكر وكذا الموضوع الذي يسعى إلى إمساكه ـــ عن مغالطة ترانسند نطالية.

إن إعتبار البعد التاريخي (الدياكروني) غير قادر على عرض وتحليل نوعية الممارسة يبدو جليا عندما يعترف شتروس للتاريخ بالقدرة على إنجاز بعض البنيات وإخراجها إلى حيز الوجود. والحالة هذه إن هذا الإنجاز يقوم على «احتمال لا يمكن إبعاده»[20] صحيح أنه بواسطة التاريخ ينجز البنيات، لكن التاريخ نفسه لا يحتوي على عوامل وأسباب ظهورها. وهكذا فإن الانتقال من الفكر الأسطوري إلى الفكر الفلسفي ثم إلى الفكر العلمي، والذي حدث مع مطلع الحضارة الغربية، في الوقت الذي لم تعرف فيه ذلك الثقافات الامريكية الجنوبية، هذا الانتقال لم يكن متضمنا بالضرورة في بنية الذهن. إن ليفي ـــ شتروس يرفض هنا موقف الفلاسفة الذين يسلمون بتطور حتمي لذهن إنساني ينمي بنفسه وسائل فطرية ممتلكة منذ القدم. كذلك فإن تحولات الذهن لا يمكن أن تحدث إلا بالإلتقاء بتاريخ لا يعرف بنفسه. اذا كان يبدو هنا أن ليفي شتروس يستعيد دروس النزعة الوضعية عن «مقالة حول أصل وأسس عدم المساواة بين البشر» لجان جاك روسو ـــ الذي يؤكد أن الإنسان لم ينبثق من الواقع من الطبيعة إلا بفعل عوامل وأسباب مفاجئة وطارئة كان من الممكن ألا تحدث (اي بفعل المصادفة) ـــ يبقى أن شتروس يبتر هذا المعنى فيرى : أن كون الإنسان منحدر من الطبيعة دون أن يكون هذا الانبثاق قائم على إنجاز مخطط ما خفي، لا يتضمن القول، أنه عندما أصبح الإنسان بواسطة نشاطه الخاص كائنا ثقافيا، إن تطور النوع لن يخضع من الآن فصاعدا لقوانين ضرورية. غير أنه ضمن الممارسة نفسها يلزم أن يكشف عن أسباب هذه الضرورة، والاعتراف في النهاية بأن الإنسان حيوان تاريخي. إذا كان تحول البنيات الذهنية يحدث تحت تأثير «كل أنواع التاثيرات الخارجية»[21] التي تلعب فيها المصادفة والاحتمال دورهما، فانه من الصعب التاكيد بأن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم دون وعي منهم. ويبدو جيدا أنه لكي نتأمل العلاقة بين البنيات الذهنية والبنيات الطبيعية، وكذا علاقة الثقافة بالطبيعة يجب أن نعلم بأن المنهج البنيوي لا يمكن أن يقوم بمهمته إلا من خلال حتمية أحادية الجانب. ونود أن نشير بأن المنهج البنيوي عندما يستخدم التحليل الدلالي فهو يكشف بوضوح عن ذلك القلق الذي يلزم الفكر الأسطوري. إن ما يحاول الإنسان التفكير

فيه مستعملا أساطير وأنساق تصنيفية معينة يعني أن الثقافة ليست صادرة عن الطبيعة، كما لو كانت الظاهرة الثقافية لا يمكنها أن تنعكس في الفكر ألا في شكل تشويه او مسخ للطبيعة. إن العالم الإثنولوجي في إمكانه دون شك تذكيرنا بأن الأمر يتعلق بنماذج واعية تتعاطاها ثقافة معينة للتعبير عن نفسها وأن هذه النماذج الواعية وهمية. ولكن إذا أردنا الاستعانة بنظرية متكاملة عن تكون البنيات الفوقية. ألا يجب أن نعرض بالتحليل لهذا الذي يسميه شتروس بالوهم ؟ وهل يمكن أن نفسر بأن الثقافة تترجم نفسها كتشويه للطبيعة، إذا كانت الحقيقة الخفية (اللاواعية) هي أن تستوعب في الطبيعة ؟

ثمة مقولة أخرى للفكر الأسطوري ــ ونذكر هنا بأننا مدنيون بهذا الصدد للتحليل البنيوي حول هذه النقطة ــ وهي أن كل ثقافة قد تفننت في أن ترجع إلى حكم الطبيعة جميع عناصرها سواء تلك التي لها فائدة في ابعادها أو في استغلالها. فاذا كانت الأساطير تقول بالدونية والنقص أي تعني هنا طبيعة المرأة، فذلك لكي تبرر المكانة والمصير الذي يخصص لمجتمع الرجال. ففي إحدى فِقْرات كتاب (الميتولوجيات) يشير ليفي شتروس إلى أن استعباد النساء يتيح إمكانية ظهور كل طرق استغلال الإنسان للإنسان. يتعلق الأمر جدا هذه المرة بنموذج لا واع حيث أن مدلوله العميق يفلت من المجتمع الذي يعطيه فرصه الظهور والنشأة دون وعي منه. غير أنه بهذا الاعتبار يصير اللاوعي هو الموضوع المفضل من طرف الإثنولوجيا. ألا نجد أنفسنا هنا مع نواة دلالية متميزة للفكر الأسطوري. يلزم أن نذكر في الختام ان اي تاويل للمدلول الخفي للفكر الأسطوري ــ الذي لا يمكنه اهمال بعض الموضوعات المالوفة (كاصل العائلة والملكية والدولة)[22] يجد سببه النهائي في التفسير التعاقبي التاريخي. ان ليفي شتروس يؤكد دون شك في كتابة (الانثروبولوجيا البنيوية) ان التمييز بين الاثنولوجيا والتاريخ يكمن في ان هذا الأخير يسعى الى دراسة انماط التعبير الواعية، اما الاثنولوجيا فـ «تركز على الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية» غير انه يبدو في النهاية ان الخيط الرابط بالنسبة للعالم الاثنولوجي يظل كامنا في تفهمه العميق للبعد التاريخي[23] .

ترجمة العمارتي جواد
مراجعة محمد سبيلا

هوامش :

ه هذه ترجمة لمقال نشر بمجلة الفكر (La pensée) الفرنسية عدد 135 اكتوبر 1967 وهو من أهم النصوص النقدية التي تناولت اعمال شتروس فهو ذو اهمية مزدوجة : فهو من جهة يعد نصا تركيبيا يلقي الاضواء على أهم المبادىء المنهجية والمعرفية والفلسفية لبنيوية شتروس. ومن جهة أخرى ينطلق فيه كاتبه من منطق تاريخي نقدي لاعمال شتروس. ولا انسى ان اتوجه هنا باحر عبارات الامتنان والشكر الى الاستاذ محمد سبيلا على تفضله بمراجعة هذا النص وابداء ملاحظاته القيمة بصدده وعلى تشجيعه لي بمحاولة نشره.

(1) يقتبس الكاتب قولة شتروس هذه من كتاب (الفكر المتوحش) وحتى يتضح للقارىء السياق الذي اتت فيه، نرى من الافضل ادراجها كاملة. وهي تبين مشروع شتروس بإيجاز : يقول : «اذا كان لنا نحن ان نأمل في عمل شيء، فما ذلك سوى الاسهام في وضع نظرية (البنيات الفوقية) التي كان ماركس قد رسم خطوطها الأولية، مع الاحتفاظ للتاريخ والعلوم المساعدة له منْ ديموغرافيا وتكنولوجيا وجغرافية تاريخية بحق تطوير البنيات التحتية. وهي الدراسة التي لا يمكن ان تدخل في اختصاصنا نحن اساسا مادامت الاثنولوجيا هي أولا وقبل كل شيء علم نفس»

(2) الاثنولوجيا تعريب لـ Ethnologie المركبة في Ethnos (شعب او سلالة) و Logos (علم). وهي فرع من العلوم الانسانية يعرف في العربية بـ (علم السلالات البشرية) يتناول بالبحث مجمل اصول وطبائع كل سلالة وذلك لوضع الخطوط العامة لبنية المجتمعات وتطورها.

(3) الاثنوغرافيا تعريب لـ Ethnographie المركبة في Ethons (سلالة) و Graphé (وصف) تعد فرعا من العلوم الانسانية يتناول دراسة السلالات البشرية دراسة وصفية، تصف خصائص الشعوب والسلالات. ـــ الترجم

(4) ليفي ـــ شتروس : النييء والمطبوخ ص 18

(5) نفس المرجع السابق نفس الصفحة

(6) يقول ليفي ـــ شتروس في (المدارات الحزينة) : «بدا لي ان الماركسية في مستوى آخر من مستويات الواقع تنهج نفس منهج الجيولوجيا والتحليل النفسي، والمقصود بالماركسية هنا الماركسية كما وضعها مؤسسها : ان نفهم في نظر هذه الميادين الثلاث، معناه ان نرجع واقعا الى واقع آخر. اذ ليس الواقع الحقيقي هو ذلك الواقع الاكثر انجلاء وبروزا. كما ان من طبيعة الحقيقة الا تتجلى الا بتواريها عنا» ـــ المترجم

(7) عند تعرضه لبعض المناهج السوسيولوجية السائدة في الغرب ينتقد الاستاذ عبد الله العروي مفهوم البنية الذهنية وذلك في انتقاده للمنهج السوسيولوجي الاثنوغرافي (البنيوي) حيث يرى ان هذا المنهج «الذي يدرس الاعمال الثقافية بتجرد معلن على نحو اشبه بالافتعال انما تستخدم مفهومين اساسيين يتكاملان الى حد ما : مفهوم العقل الموضوعي بالمعنى الذي استخدمه هيجل. ومفهوم البنية الذهنية المقابلة للبنية الاقتصادية ـــ الاجتماعية. لكننا نكتشف، عند اعمال التفكير في ذلك ان مفهوم العقل الموضوعي لايلائم حقا سوى الحضارات الميته او الهاجعة حيث العمل الثقافي الموضوعي مستقل عن النشاط الذي ولده. في هذه الحال، لا تتعارض الثقافة والطبيعة على نحو ما يروق للبعض ان يقول في كثير من الاحيان، بل تكون جوابا للطبيعة في عمل، وتغدو هي ذاتها طبيعة، شيئا بين اشياء اخرى استعدنا منها ارادة الانسان ورغبته، اما مفهوم البنية الذهنية، فهو بمزجه ما بين الدين والفن والحق والفلسفة والادب، انما يجمع في ذاته اغراض النشاط الاجتماعي والوعي الانتقادي (التساؤلي التحليلي) للمجتمع ويؤدي بالتالي الى نتائج متباينة حسب ما اذا كان يجري تطبيقه على مجتمعات الماضي المغلقة، او على مجتمعات الحاضر المتغيرة باستمرار، ولا فعالية لذلك المفهوم الا في المجتمعات المستقرة او التي يجري فيها تطور غير ملحوظ : والنقص المشترك في هذين المفهومين هو عجزهما عن التعبير عن مجتمع يعيش في غليان» ـــ الايديولوجية العربية المعاصرة، المدخل الطبعة العربية، ص 31 و 32.

إن الأستاذ العروي، في هذا النص، يعبر بحق عن الطابع الاجرائي لهذا المفهوم وبالتالي عن الاستخدام المزدوج له، وهكذا فان توظيفه يؤدي بالفعل الى نتائج متباينة ليس فقط بحسب تطبيقه على مجتمعات الماضي المغلقة او مجتمعات الحاضر المتغيرة ـــ حسب تعبير العروي ـــ بل وكذلك ـــ فيما نعتقد ـــ حسب الرؤية او الموقف الايديولوجي الذي يتبناه الباحث الاثنولوجي او الاجتماعي. لذلك لا نشاطر الاستاذ العروي استخلاصه الاخير الذي يرى فيه انه «لا فعالية لذلك المفهوم الا في المجتمعات المستقرة والتي يجري فيها تطور غير ملحوظ» فهذا الاستخلاص يبدو متناقضا مع تاكيد العروي السابق على اجرائية المفهوم وسائر طرق استخدامه. ومن ثم تباين النتائج المترتب عن ذلك. فاذا كان الاستاذ العروي ينتقد هذا المفهوم كما استخدمه شتروس في أبحاثه الانتروبولوجية في (بنيات المجتمعات البدائية المغلقة) وكذا (بنياتها الذهنية الاسطورية)، فانه يكفي ان نشير هنا الى الاستخدام الايجابي والفعال لمفهوم (البنية الذهنية) عند

رواد (البنيوية التكوينية) سواء في اطار (علم النفس التكويني) المتمثل في اهم اعمال جان بياجي، أو في اطار (سوسيولوجيا الادب والفكر) المتمثلة في اهم اعمال الناقد والمفكر الماكسي لوسيان غولدمان ـــ وخاصة مؤلفاته المنهجية نذكر من اهمها هنا : (البنيات الذهنية والابداع الثقافي) (الماركسية والعلوم الانسانية) (العلوم الانسانية والفلسفة). المترجم

(8) ليفي شتروس : المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، المجلد 16 عدد 4، 1964.

(9) يقول شتروس : «اننا لا ندعي بيان كيف يتعقل الناس الأساطير، وانما كيف تُدرَك وتُتعقل الأساطير في اذهان الناس دون وعي منهم» من كتاب (النيء والمطبوخ) ص 20.

(10) ليفي ـــ شتروس : الفكر المتوحش، ص 307.

(11) ليفي ـــ شتروس : الأنتروبولوجيا البنيوية، ص 28

(12) ليفي ـــ شتروس : طوطمية اليوم، ص 131

(13) يقصد فكر الباحث والفكر المدروس ـــ المترجم.

(14) رغم ان الاثنولوجيا ـــ كما يرى الكاتب ـــ تدعى انها تسعى الى التقليل من التعدد الظاهر للبنيات الذهنية في اطار الذهن البشري العام، فان من اهم الأطروحات التي يتمسك بها شتروس هي (تعدد وتنوع الثقافات وتواجدها التزامني (السانكروني) في مرحلة زمنية معينة (هذا يتضمن بالطبع نفيا صريحا لتطورها الجدلي وصيرورتها التاريخية بالمفهوم الماركسي)

(15) ليفي ـــ شتروس : الفكر المتوحش، ص 173

(16) ليفي ـــ شتروس : الفكر المتوحش، ص 308 ـــ 309.

(17) حتى تتبين لنا هذه الخاصية اللانهائية للأسطورة اسوق هذا النص لشتروس يوضح فيه طبيعة هذه الخاصية يقول في (الأنتروبولوجيا البنيوية) : «لنعترف بان دراسة الأساطير تقودنا الى مشاهدات متناقضة. ان كل شيء يمكن ان يحدث في الأسطورة ويبدو ان تتابع الأحداث فيها لا يخضع لاية قاعدة من قواعد المنطق او الاستمرار. كل ذات يمكن ان يحمل عليها اي شيء، وكل علاقة يمكن تصورها محتملة. بيد ان الأساطير الاعتباطية في الظاهر تتكرر بالخصائص ذاتها احيانا في مناطق مختلفة في العالم ومن هنا تطرح هذه القضية : اذا كان محتوى الأسطورة جائز بكامله، فكيف نعلل تشابه الأساطير الى هذا الحد في مختلف ارجاء المعمورة ؟ ان ادراك هذا التناقض الأساسي الذي يتعلق بطبيعة الأسطورة، هو وحده الذي يمكن ان يبعث فينا الأمل في حله» ـــ المترجم

(18) ليفي ـــ شتروس : النيىء والمطبوخ، ص 346

(19) انظر بهذا الصدد خاتمة كتاب (المدارات الحزينة)

(20) ليفي ـــ شتروس : من العسل الى الرماد، ص 408

(21) نفس المرجع السابق، ص 408

(22) يلمح الكاتب هنا الى دراسة انجلز المعروفة لهذه الموضوعات والتي التزم في بحثها التحليل المادي التاريخي ـــ المترجم.

(23) يقول شتروس بصدد علاقة الاثنولوجيا بالتاريخ : «ان الاثنولوجيا لا يمكن ان تسقط من اعتبارها التطورات التاريخية والتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية، ولكنها وان كانت تعطي لتلك التطورات والتفسيرات نفس الأهمية التي يعطيها اياها المؤرخ فهي تفعل ذلك لكي تتوصل عن طريق نوع من التراجع الى ان تزيل عن تلك التطورات والتعبيرات كل ما تأخذه عن الحدث التاريخي والتامل الفكري» (الانتروبولوجيا البنيوية) ص 43 من اقتباس المترجم.

قاسم حداد

الوردة الرصاصية

في البدء كانت جنة الرؤيا
أرى فيما أرى
تبكي صنوبرة على صَحْن المدينة، والخيام تجلل الرؤيا
أرى طرقا ستأخذني إلى طرقٍ ستأخذني إلى طرق وبحراً كالمدى
فيما أرى
كانت ستعشقني العذارى. سوف أصبح نجمةً
في شرفة. لو نشرة المذياع قالت آخر الأخبار قبل
الهجرة الأولى
رأيتُ وما رأيتُ
مدينةً تمشي وعذراواتها يَفْقِدنَ عشاقا ويفْتُقْنَ القميص
ويخترفن الغزل كي يفْتُقْنَ ثانيةً
رأيتُ كما رأيتُ
لهنَّ شاهقةُ الرؤى / لي منتهى شجرٍ سيحنو فوق
جنتيَ المحاصرةِ المباحة / هل رأتْ تفاحةُ الفصحى قلنسوةُ
البلاغة، غيمةُ الشعراء / كانت جنة الرؤيا بدايتيَ الاخيرة
هل رأتْ فيما رأيْتُ
نهايةَ الهجرات / كل مدينةٍ وَجْرٌ ومنعطف السلالةِ
جيْفةٌ ترثُ الجزيرة
هل أرى وطناً يعيد الشكلَ، يمزُج جنة الرؤيا بفوضايَ
الجميلة، يخطئ المعنى معي، يهتاج في هب السبايا
قالت الأخبار هجرتيَ الكسيرة في طريق كلها طرقٌ مُطَوَّقَةٌ
بعذراوات
يحرسنَ المخيم بالدم العاري
ويسطعن انتشاءً في دم لي
أو دمٍ لغموض أخباري

لهنَّ خفائفٌ يَخْفِقْنَ فوق مخيمٍ وكنيسةٍ تنأى
رأيت صلاتهن جنازةً.
يعشقن فرساناً ويَفْتُقْن القميصَ
لكي يطيبَ الغزل. يفتحنَ الصدور. لهنَّ جرحٌ وردةٌ في
القلب. يفضحن العواصمَ بالمخيم
هلى أرى فيما أرى
مرآتيَ انهارتْ على حجر الطريق ورفقتي / يَنْصِبْن اشراكا
يسمين الخراب حديقة والماء مأوى
يبتكرن نهودهن، يضعن في شُرُفات أحلامي حناجرهن
لي عِشْقٌ مغامرةٌ بلادٌ هيأتْ أسرارها
لذبيحة الرؤيا
أرى فيما أرى
مدناً تجرجر عارها ومدينةً تستنفر الأسرى
ترصّع جمرها مختالةً
وتصيح بي في هودج الهجرات
لي ماءٌ يقاومني لكي أنسى
لها ماءٌ يسمى ملجأ وخديعة تئدُ
النساءَ
يطأنَ قلبي
كل ما يُنسى يسمى جنةَ الرؤيا
لهن تميمةٌ في طينة الجسد الطريّ / وكلما أنسى
اسمّي وردة الفوضى عشيقتي الصغيرة. كلما أنسلُ
من ليل المدائن، من سلالة جيفةٍ ترثُ الجزيرة،
كلما...
في جنة الرؤيا أرى مستقبلًا
وأرى حفيرة.

— 2 —

أسْعَفَتْهُ اللغاتُ ليحتملَ الموت
كي يشهد الشرقَ مستسلماً للغروب

حوله جوقَةٌ / ليس للشرق، لم يبق إلا صدىً للقيود
التي تَنْحِتُ العظمَ / إني بريءٌ من الشرق

من قلعةٍ من كهوفٍ
بريء من الصمت مختبئاً في الكلامْ.
اللغات التي أسعفتني الى الموت غادرتُها
ألجأ الآن للخيمة الحرة المشتهاة
ألجأ الآن للتيه للمنتهى / ليس لي
للبيوت التي طاردتني
لجبانةٍ ضاقَ بي قبرها
للمدى يحضُن الطائرات المغيرة ليلًا
ويغتالني.

— 3 —

مشى في شهوة الفوضى يواري كل شيء في فضاء الشرق في
شكل له لا يقبل الترميمْ
مشى في وحشة التهويم
لن يصلَ الكلامُ اليه
يمضي شاهقاً يُفضي لجنَّتهِ التي اشهى
يُؤالفُ أم يخالفُ
أم يؤدي طاعةً للطقس في ردهات
هذا الكهف
لا تسأل
فقد أضحى بعيداً نحو جنتهِ
وحيداً صارَ في حلٍ من التنظيمْ
لن يصغي لمنعطف اللغات، تراثه تيهٌ
ويخرج من جمال رماده شعبُ الشظايا
شهقةُ القنديل
جَلْجَلَةُ الكتابة والصدى
وفضيحةُ التنجيمْ
يمشي خارج التقويم.

— 4 —

أسْعَفْتُهُ / ولكنها حاصرتني
رَمَتْهُ على كوكب الليل / هاجرتُ كي أفضحَ الليلَ في الشرقِ
لكنها /

في غبار التراتيل كانت له
للذي نكهةُ الخبز في ساعديه
الذي يبْرأ الشرقُ من لثغةٍ في يديه
الذي
أسعفتْهُ اللغاتُ وصلَّت عليه

التي أستعفتني شكتني لشرق النهايات / تحنو عليه بشمسٍ رصاصية / ودّعته / دعته لكي يقبل القتلَ، كي يحسن اللغو واللهو كي يستفيق الحطامُ الإ لا هي/
لكنها حاصرتني.

— 5 —

سألوه
واشتبكت جيوشٌ فوق جثته
تُلائمُ
أو تقاومُ
طينة الجسد الرماديّ احتمتْ بسلالة الشورى
تقاوم أو تلائم
طينة الجسد الطري تجاسرتْ
عَبَرَتْ بلاداً كالشواهد، راوَدَتها شهوة المنفى
تلائم ؟!

عندما سألوه كانت نخلةُ الرؤيا تغيم بمقلتيهِ
وكان تاريخٌ يضلله الوضوح
سألوه
كان موزعا بين السقيفة واحتمالات الخلافة
واضطراب النص والفتوى
ومختلف الشروح
سألوه في شفق الوقيعة والمشانق كلها
كانت له
قاومت ؟!
لكن ما الذي يبقى
تُقام لأجلكَ الرايات
موتُكَ سيدٌ

ستكون عبداً عندما لا تنحني في ظل قوس النصر
يبقى، ما الذي يبقى
تقاوم أو تلائم
جنة الرؤيا يداكَ
وكاحلاك على رمادٍ باردٍ، قاومتَ أو لاءمتَ
كانوا يسألون الفقهَ والقانون والْمَتْن الذي
كتبوا هوامشه وسدّوه بجِلْدَةِ كاسر
وجميع ما يبقى لك الآن
الكتابةُ والغيابْ
هَذَيْتَ أو كاشفْتَ، إن سألوكَ
قُلْ لهم الجوابْ
هَذَيْتَ أو حاصرتَ أُسرار الذبيحة
سيدٌ في الموتِ
لا دمُكَ الذي يُغري بأنخابٍ دمٌ عبدٌ
ولا العربيةُ الفصحى ستبتكر البلاغة عندما ترثيك
قــاومْ
واحفَظْ الطين الطريَّ
ولا تلائمْ
كلما سألوكَ
قاومْ
سوف تهذي سيداً ويموتُ موتَكْ
عندما نصبوا السرادق خارج الأسوار وانتظروا
لكي ينهار وقتك
أين صوتك   دَعْ لهم سِعةً لكى تَصِلَ القوافل مكةً بالقدس
تمتد القبائل
دَعْ هم، يطأونَ جثتكَ الفطيسةَ
كلما واصلتَ صمتكْ
فائدْ.
سيكون في الطين الذي ليديك شاهدة
لتسمع عندما تهذي
يقاومُ
أو يلائمُ

عندما تُغوي يديك سفينةُ التيه
انفصلْ
دعِ فُسحةً كي لا تغادرَ جنةَ الرؤيا
وقاومْ.

— 6 —

رأيتُ يدين تشتبكان في جسدٍ
رأيتهما ملطختين بالتلوينْ
صَلْصَالٌ وصورةُ عاشقٍ وتَفَجُّع الحُبلى
/خفائفها الجميلة سوف تسقط / مَنْ لها.
ويدان تشتبكان في الجسد الطريّ، وجنةٌ في الطينْ
رأيتهما
عشيقٌ شاردٌ
ومخاضها يغري اللغات / خطيئةُ العربية الفصحى
لها
ولها خفائفها الجميلة. كدتُ من خوفٍ عليها
مَنْ لها
مغْدورةٌ، ويدان تشتبكان في جسد تُقصِّتهُ
الحروبُ. رأيتها
ورأيتُ فيها لحظة التكوينْ.

— 7 —

اسرارُ فاكهة المساء، سريرةُ المأوى
ومحتملان :
موتٌ للذي ينسى
وموتٌ للتذكر
سيدٌ في القيد أرخى للمدائن من مدينته
سيهذي مثل شعب
مَنْ له / مَنْ لي بهاويةٍ ليهذي
جنتي نعشٌ على رئتيه
مَنْ لي / مَنْ له

طرقٌ ستأخذني إلى طرقٍ ستأخذني إلى طرقٍ
وأحجارُ الطريق ستلْبَس اللحم الذي / قدمان عاريتان
في بردٍ، وكل الأسلحة
تكتظّ في أثرٍ طريدٍ
ربما هلعاً / شريدٍ
ربما ولعاً
لها. قدمان
جناتٌ، جحيمٌ، ربما تنسى جميع الأضرحه

قدمان
هل قدمٌ مقدسةُ الخطايا والخُطى ابْتَهلتْ
لشيءٍ ليس يسمع
ليس يغفر

خيمةٌ ام خِرْقَةٌ في شهقة الصوفي
أسرارٌ لفاكهةٍ
ستَنسى عندما تهتاجُ في شغف وترتطم الحجارة
بالمدائن والمدى
مَنْ للصدى
مَنْ لي بصاريةٍ تسلمها المرافئُ
للمرافئِ
للمرافئِ
إنه يهذي
يُجانسُ أو يطابقُ أو يناقضُ
إنه يهوي إلى لغة الشرائك

من له قلب ستكسره المناديل الصديقة
أو له شعب ستخلعه الخوازيق الشقيقة
جنتي عرشٌ على قدميه

محتملان :
موتٌ للذي ينسى
وموتٌ للتذكر

سيدٌ في القوس
يصغي للقرى ويقايض المدن الحبيسة بالأغاني
عندما ضاقتْ به، اتسعتْ له
وَسِعَتْ لاكثر من دمِ

يمشي ويهذي
لم يكن قلباً له / جرحاً
وكل رصاصةٍ تأتي بظهر رصاصةٍ
والقلبُ، هذا الجرحُ لا ينسى
ولا يتذكر القتلى
لعلّي صرخةٌ في أمة ثكلى
لعلّي أمةٌ ثكلى
لها / مَنْ لِي بذاكرة تحاصرني .. ولا تَبْلى
أتوا من فجوةٍ في البحر
جاءوا من جنوب الوقت
كان الله لايسهو
ولكن الجهات أتتْ مدججة
بما لا يذكر الجندي أو ينسى.

— 8 —

وردةٌ للبحر
أشكالٌ لموت الأرض
عرشٌ للذي يغزو.
قالت واحتمت بالخنجر الدامي
لها قتلٌ وللشعراء فاجعة الكلام
وللذي يرتد قبرُ

لم يعد قبر.
هي الأرض التي للموت
للبحر المراكبُ والمدى، وممالكٌ مالَتْ على رئة لشعبٍ
شَبَّ عن قفص اللغات
لها. لأطفال لها. لمغامرٍ ينجو. لهودجة المدائن
وهي تكبو غير عابئة. لشعبٍ شَطَّ في تيهٍ ويستثني
ويغفو.

غير عابئةٍ وتكبو
مَنْ لها. مَنْ لي
أرى جثثاً تسير وتحمل الرايات
تهتف في عباءاتٍ مغمسةٍ بزيت الله. تهتف. والمساجد
لم تزل في سجدة الخوف الكئيبة. لم تزل في وَهْدَةٍ
ورأيتُ نعشاً سيداً.

لغةٌ وبحرٌ
والذي يرتدُّ مرصودٌ
له قيدٌ وقبرُ

سيدي ملكٌ على بحرٍ
وذاكرةٌ ستنسى عرشها، وعريشةٌ أشهى
ومختبلون مأخوذون بالبحر المدجّج
بالمَدى العربي مثل القيد، بالقتلى
بمحتمل العواصم وهي في كيس الخراج
بأمة مصلوبةٍ تهفو لموتٍ سيدٍ
ومقاصلٍ أقسى.. وأعلى
لم تزل
مغدورةً تهتاج في قوسين
شامخةً بوجه الذبح، تصرُخُ
كالذبيحة في المدى العربي .. كلا

قال لي :
ما أجملَ القتلى
هنالك موزعين على المداخل يحرسون قبورهم
وأنا على قيدي هنا
هل كنت مختلجاً يواري عارَهُ
أم كنتُ مثل الوقت محتلا
مَنْ لي بذاكرةٍ تحاصرني .. ولا تَبْلى.

— 9 —

هودجها يميلُ / عَدَّلَ الفرسانُ هودجها / يميلُ
مليكةٌ في غربة الشطآن
موغلةٌ تعذبها القبائلُ

واحتمالُ الليل، والسفرُ الطويلُ

تختالُ في وجعٍ
لها في كل أرضٍ خنجرٌ
ومآتمٌ منصوبةٌ وفمٌ قتيلُ

مرصودةٌ للهتكِ، أطفالٌ لها،
ولها الصحاري والمدى العربي في قيدٍ
وهودجها يميلُ
وَحشةٌ تبكي على وحشٍ
وهودجها مليكُ الأفقِ
أعراسٌ لها في مأتمِ القتلى
ولن تغفو
ولن يهتز بعد الآن هودجها الثقيلُ.

— 10 —

رأيتُ رماده يرتدّ يَهْزَجُ يستعيد نُثَارَهُ شجراً وتاريخاً
ومحتملان :
دارٌ للذي دمه بروجُ الوقت
دائرةٌ لمن ينسى
رأيت رماده إرثاً لمعراج الصدى. دَرَجاً لشعبٍ شاردٍ
في غربة الأمواج مثل التاجْ. كان رماده تاجاً على شرق
النهاية وهي تبدأ. لم يكن ينسى عناصره. حريقٌ غامرٌ
وعرائسُ القتلى وبلدانٌ لها مدنٌ تقاتل أهلها بِمَحاصرُ
الشهداء، مرتداً من الأنقاض يخرج. لم يكن هَذيانه تعباً
ولا فوضاهُ تذكرة الخديعة. كان في وَلَهٍ رماداً سيداً.
مَلِكٌ على كلماته. غنى. رأيتُ كلامه شجراً وتاريخاً
ومحتملان :
زوجٌ للصبية حينما يتضاحك النهدان
في خجلٍ ويكتظان بالشوق الشهيّ.
زجاجةُ الرؤيا لمن ينسى ويغفر
عندما يهذي يصوغُ رماده وطناً، وطينتهُ الطريةُ أول التكوينْ

— 11 —

شكل البرتقال وزينةُ الفوضى وخندقةُ القتالِ وعاشقٌ
يخطئ بعاشقةٍ وقافلة من الأعداءْ
شامخة
كأن نقيضةَ الاسماءْ. تذكاراتُها لغةٌ
وللكلمات في أشكالها جنس الذبيحة وابتهالات
الغبارِ
وصورةٌ للماءْ
خلّوها دما فينا
يداها دورةُ الأفلاك
أبراجٌ لها تاجٌ
وهودجها يغطينا
دعوها تحضُن الجرحي وتنتخب الضحايا
تفتدي، وتحاسبُ الموتى إذا ماتوا
دعوها حرةً فينا
ستعطينا دمائها لنُشعل زيتها فينا.
يداها برتقالةُ دارنا وحديقةٌ لتهالك الأسماءْ
كانت عندما كانت هَوَتْ في حوضها مدنٌ وأفراسٌ
ونجمٌ شاحبٌ وشرارةُ الانواءْ.

— 12 —

فضحتْنا مثلما سكّينة تندسُّ
هذا حلمٌ وحشٌ
ونختال به
نسأل من أين إلى أين ولا نسأل عن تاريخها الآتي
ولا تهتز في أحجارنا سنبلةٌ للشكِ. لا نشكو من الوحش
فجاءت
مثلما جنية تهذي لكي تلهو بنا
فضحتْنا
فتركنا للذي ينثال من أحلامنا
حرية الموتى

تركنا كوكباً في جسد الشرق لكي يختار من أيامنا
وتركنا ماءنا الغالي لكي نشربَ من بئر المقابرْ
فَضَحَتْنا
والذي ينهارُ لن نرأف به
للفضح هذا الجسد الهالك
هذا الجدث المالك
لم يبق لهذا الشرق من وقتٍ
سنبكي عندما يخطئه الهدمُ
افضحينا
أحجارها تاجٌ على ذهب المدائن

— 13 —

أحجارها تاجٌ على ذهب المدائن
صورةٌ للماء
أخبارُ الحدائق في خبيئتها
وليست جنة للنارْ
مدّت لليتامى للمصابين ابتلاءاً بالردى
مدّتْ يدا
كانت تحاصر آخر الرايات في شرق القبيلة
مَنْ رأى مدناً مكدسةً
رأيتُ هوادجَ القتلى على خشبٍ عتيق
ربما العربُ الذين /
مدينة صارت وتختصرُ المدنْ
تمحو وتكتبُ
مَنْ رأى امرأةً تلملمُ ظلّها لتصدّ جيشا
مَنْ رآها — في قميصٍ واحدٍ —
حلما ووحشا
مَن رأى عرباً على عربٍ
سلالاتٍ ، لغات
مَنْ رآها امةً منذورةً
عرشاً ونعشا.

لهنّ تميمةُ الذكرى ومدخراتها
يمشينَ مصطبراتٌ
ثاكلةٌ وعذراواتٌ
قمصانهن غزالةٌ مذعورةٌ وجسارةُ الأسرى
سينسين الكلامَ. خيامهنَ الهتْكُ. من أعطى
لفاكهةِ النساء سفينةً مكسورةً ومحا الهواءَ
وصادرَ الميناءْ
مَنْ أعطى النساء نوافذَ الرؤيا وأطفأ نجمةَ
الافلاكْ
مَنْ دمُنا على يدهِ
ومن يدُه على دمنا
وَمَنْ منا سيرسم آخر الأشراكْ
مَنْ للنسوة اللاتي بنينَ النهرَ والمجرى
لهن خديعة الذكرى
لهن الفقدُ والنسيان
مَنْ لي بعدهنّ ومن لهنّ عريشةٌ بعدي
وحيداتٍ على خشب المخيمِ
والمدائن تشحَذ المنفى
ويرجع لي الصدى
وحدي
لهنّ القبرُ
لي قيدٌ وللفلوات أختامُ الطرائدِ
للموائدِ نخبةُ الأقداحِ
للرسل الكثيرة فجوةٌ في التيه
مصطبراتٌ
لا يمشينَ. لا يمشي بهنّ الماءُ
عذراواتٌ
مَنْ لي / ما الذي أسرى لمنعطف الخريطة
مشرقاً كحمامة البشرى
غريباً غائباً
ومضرجاً بتمائم الذكرى

أحايدُ بين موتين :
انتهاء الأرض حتى قهوة المأوى
وخاتمةُ النشيدْ

بَكَتْ أو بَكَتْ في جنةٍ تهوي على القدمين. قالت، ربما،
وتشبثتْ بتهدّج الفرسان :
«من لي بعدكم. خلوا خيولكمُ
تَخُبُّ، وخيموا عندي. دعوها تَحْرُس اللغةَ الجريحةَ
كي أموت وحيدةً في حضن فارسي الوحيدْ»
بدأتُ خاتمة النشيد. بدأتُ في الذكرى.
دعوني خائفاً. لو أنهم تركوا لقلبي حسرة الفَقْد الذي ينسى،
نسوني في نساء، خبّأوني في سرير الغدر. لو أنَّ السفائن
كلها ضاقت لكان القتلُ أجملَ من يدٍ مغلولةٍ في وحشة الصحراءْ.

بَكَتْ عند الرحيل وكنتُ في الذكرى.

— 15 —

بغتةً تَبْرُق أسرارُنا
في دماء الكوامن في آخر الليل
من ليلةٍ هيأتْها التآويل ، من قاتلٍ، من مليكٍ ملاكْ
من هناكْ
حيث أسماءُنا في بلادٍ
وأحبابُنا القاتلونَ احتموا في بلادٍ
ونحنُ بلا مدخلٍ للسماءْ

سيبقى على الموت أن يفتدينا
سيبقى لنا في القبور وأسرارنا فسحةً للفضيحة
يبقى هلاكٌ لنا
هل رأيتَ الجنائزَ تخرج محتجةً
ورأيتَ الدماء المهانة في موتها
ورأيت السماء
تضيقُ بعصفورة الأنبياء

سيبقى هلاكٌ

لنا بغتة هذه المزدهاة بتاريخها

طفلة في السبايا

لها في اللغات انتحارٌ

وفي الشجر المستهام انكسارُ الغصون

لها في الجنون احتمال البقايا

تُرى من لها في السفائن في غربة البحر في جثةٍ

وزعتْها القبائلُ في شهقة حرةٍ... أن تموت ؟

طفلةٌ صدرها في السيوف وأخبارها شغفٌ للحياة

وقُمْصانها مثل شمس تطوف ملطخةً مترعهْ

ببقايا الصباح وقهوتها للضيوف الغزاة

وميزانها غابة الأشرعة

طفلةٌ راهَقَتْ

والسلاحُ تميمتها

ظهرها في المخيم والأمة الراجعة.

16 —

نَهَضَ الرمادُ كأنه ينأى

كأن شهيقه في زينة البحر.

انتهى وقتٌ

سيأتي آخرٌ

فدخلتُ في نار العناق

سيذهبون الآن

مَنْ لي

مَن لهذي الخيمة المكسورة الوتَدَيْن

من يبقى يصدّ رصاصة الموت الأخير

بكيتُ في التذكار

كان البحرُ وحشياً وكنت ملطخاً بالفَقْدِ

مازال الدم المهدور في كأس الشوارع في رؤى خشبٍ بمنعطف المواكب

كنت الرايات تُجْهِش :

سوف تذهبُ ؟!
مَنْ سيبقى !؟

كنتُ في شفقٍ من الذكرى
كأن السبى فينا مرةً أخرى
كأن البحرَ لن يسع المراكبَ، والنوارسُ
سوف تغرينا بمقتبل الضياع
كأنما ينأى

ويحتكمون للفوضى
لهم أسرارهم ولهم بلادٌ
جنةٌ الجرح التي رسم الملائكُ حولها سوراً
سيحتكمون للفوضى
بلادٌ لم تزل
وحجارة تمشي
وقلبٌ أثقلته كثافة الرؤيا / بَكَتْ لي :
«دَعْ جوادَك يرتوي

من زرقة النهدين
دعني
ربما بعدي سيحتدم الرماح
وبعدك الصحراء»
قالت :

«كلما تنأى...»

سيحتكمون / تبدأ هذه الفوضى
يدٌ في صخرة الوديان، سوسنة تسنّ براءة الأمواج
كنا فتية في وردة الفوضى
يعيدون الملامح للذبيحة
يستعيدون الطريدة
فتية للفقد منتصرون في أشلائهم
ويَدٌ على جرحٍ
يدٌ في جنةٍ

ساروا على أسرارهم
كان الطريق يعيرهم ليد فترسمهم على حجر الطريقْ

ملكٌ على الفوضى
وسيدةٌ بلا عرش
وقافلة توزّع جمرة الرايات، يخلعها الصديقْ
خطيئة الرؤيا
«ستذهب ؟!»
منْ لها / مَنْ لي
ستهرع عادة القتلى إلى حجرٍ / دَعْوهُ
ذلك الحجر الجميل
/ دَعوهُ
يبنون البلاد عليه / فوضاهم وجنتهم
لهم أسرارُ فاكهةٍ ونهرٌ سوف يكسر عادة المجرى
ويركض او يَشِطّ ..
وربما ينأى
لنافذة تخبئُ نجمةً لليل
هل تسع المراكبُ كل هذا
الموج ؟
دعني
دع دمي في وردة الفوضى
يفيض ويحتمي كطريدة النيران خلف الغابة / البركان

يحتكمون
قائمةُ القضاة
منصةُ الحكم
المحامونَ
الذبيحةُ والطريدةُ
شاهدُ الرؤيا
وحراسُ المدينة
لم يزل ينأى
تلاحقه المذابحُ
مَنْ له / مَنْ لي.

/ يوليو 83

أمين صالح

قنديل العرافات

جذع امرأة.

من حَلْمَة الثدي تنسل يمامة تضلّل الرياح بمراوغاتها الرشيقة وتُسَوّر مقصورات النهار بابتهالات مترعة بأنين خافت لا يسمعه غير الصياد الشره الذي يكمُن خلف دغل مُرْسِلا نظراته إلى أعلى، يرصُد ظلًا مُحَلِّقا (لا يبتغي الظل بل يشتهي البدن) ويصيخ لرفيف يصطخب في الرأس فحسب.

فَخاخ تطوّق الضفة، تُواري ذؤابتها تحت أجَمات، متأهبة للانقضاض.. وحين تيأس ترحل، زاحفة، تجاه مَكْمَن آخر في الحقل أو قرب مخزن للقش. واليمامة تحتمي بدهاليز السماء وتركُض من دَرب الى دَرب، وآن تحدق إلى أسفل ترى مجزرة، فتستل من جناحها أقحوانة وترميها.

إنها الأرض تَذْرِف مجزرة لأنفاسها رائحة طين مطعون بالدم. لماذا ساحات الفقراء لا تتزين سوى بجثث أبنائها ؟ وحدها يغتالها النصل بغتة. عند الْعَتَبَةِ نوتيّ مشروخ الرأس بمجداف. بخار يتصاعد مثخناً بالعويل ويوشك أن يعتصم بغيمةٍ لكنها تَفِرّ مذعورة إذ للبخار هيئة عنكبوت هائل أو هو تابوت ورثته الخرائب من الخرائب، وتتعرّف اليمامة على ذلك السائس الهزيل الذي كانت تلتقط من راحته القش، إنه الآن مشنوق بِحُذْوة.. يا للبائس، كان رحيماً كالرغيف، وها هو يتدلى مهجوراً حتى من رفيق يرشّق موته بالصلوات والهذيان. بعيداً يتناثر الأطفال أكواماً فرائس الطعنات الأولى في الاقتحام الأول، والأقحوانة سترت عري المرأة المسنّة بعد انحسار الثوب عن الركبة.

اليمامة تفرط في الأسى وتجدُل جذور الغيمة جذراً جذراً لتحتشد في ردهاتها فلولُ المطر. آن للمطر أن يحتل مواقع المجزرة ويطهّرها من الدم والجثث. وتربط الأفق بالأفق حتى لا يكون هناك إلا فضاء لا يُحَد، فيه تتعرى المكائد.

ذلك الصياد الصبور ما يزال يتربّص بين الشجيرات، يَقْنِص الفضاء بأحداقه ويُدغدغ ماسورة البندقية لئلا تغفو، ويتواثب من ضَفة إلى ضَفة ومن بيت إلى بيت ملتمساً حضور

اليمامة الشهية، وعندما يستند على حائطٍ رطبٍ يرفع قِرْبَتَهُ ويشرب، ثم يتفحص المكان بنظراته المليئة بالقنص.

اليمامة تهبط لتستقر على سقف قرميدي وترنو الى زوجة فلاح تحمل بيدها دلواً فارغاً وفوق رأسها سَلة مكتظة بالبيض، خارجة من الحظيرة ومتجهة صوب الدار. في الجانب الآخر يجلس الفلاح فوق مِصْطَبة متكئاً على فأسه ويحدّق في التربة مهموماً. يدنو منه شاب بخُطى متثاقلة واضعاً يديه في جيبه وحين يجاوره يرفع رأسه نحوه ويحدثه. الفلاح لا ينتزع بصره عن التربة كأنه لا يسمع. بعد وقت ينهض منتفضاً ويمضي على عجل مؤرجحاً الفأس بيده القوية بينما الشاب يرمُقه في إشفاق ثم يَنْكُس رأسه ويثقُبُ الأرض بحذائه. يعود الفلاح ممتطيا بغله ويتوقف بالقرب منه ويخاطبه بِحَنَقٍ للحظة ثم يلكُز البغل ليواصل سيره، الشاب يتبعه مهرولًا ويخاطبه محاولًا أن يثنيه عن عزمه ولأن البغل تزداد سرعته فإنه يُضطَر إلى الجري وراءهما. تحلّق اليمامة لتعرف أي جهة يقصدان. في الحقل جرارة تشوّه التربة وتجرف المحاصيل. يترجّل الفلاح ويهرع نحو الجرارة ملوحا بفأسه. السائق يوقف المحرّك لكنه لا ينزل بل يمكث محتمياً بالآلة. يحتدم الجدل بينهما، وشيئاً فشيئاً يخبو الصراخ مع ابتعاد اليمامة التي تمضي إلى جهة أخرى. الصياد يتثاءب ويتحسس خديه. يعجب لأن الشعيرات صارت تنمو بسرعة في الأيام الأخيرة، وبالتحديد منذ أن شرع بالمطاردة. يفتح حقيبته الجلدية ويُخرج المعجون والفرشاة والمرآة وآلة الحلاقة. البندقية المتكئة على الحائط تخلُد للراحة، لو تسنى لها أن تتسلل هاربة لفعلت، فجميع رصاصاتها التي أطلقت طاشت بلا روية وهذا السيد الأرعن لا يُتْقِن غير انتقاء المخابيء والتواري خلفها. لكن، في ساعات الغسق، حين يزيح الجسدُ رداءه الشفيق عن الروح، يتناهى نشيج موجع وتعرف كم هو تعيس هذا الرجل، وإلى أي مدى مشروخة روحه. أما الآن فَيَصَفِّر مغتبطاً بينما يلملم حوائجه وينتصب متطلعاً إلى الجهات المتقاطعة أمامه ثم يتناول بندقيته ويبدأ في التواثب من جديد.

اليمامة تسرَح في المدى، ترافق قطيعاً من الجواميس المدججة بالأجراس وهي تجر الآبار إلى وادٍ غير ذي زرع، وحيناً تهدي ورواراًتائهاً إلى عشه. وتنزل في جرن توقظ صبياً وصبيةً يختطفان حقائبهما ويجريان صوب المدرسة المجاورة. تتبعهما اليمامة وعلى عَتَبَة النافذة تقف وتراقب المدرّس الذي يتباهى بسوط شَفَرات ابتكره البارحة، يستدعي تلميذا ويعري مؤخرته ثم يجلده بشراسة. يشد آخر من شعره ويلكُمه على صُدْغه وفمه. ويوثق قدمي ويدي تلميذ آخر خلف ظهره بحبل ويعلقه في المروحة بعد ذلك يؤرجحه ويَجْلِده. يولج بعنفٍ مقبضَ السوط في إسْت تلميذ... وعندما يُنْهِكه التأديب يفتح الكتاب ويرجو منهم الهدوء ليبدأ في الشرح. تغادر اليمامة مبتعدة.

الصياد يَدْخُل غابة مترفة بالأشجار والينابيع ويجرَح عوطتها بالفخاخ فتعدو الظباء متشحة بالفزع تحيك بأظلافها مركبات تطفو بعيدا عن الدسائس ، والصياد يظل ينصب فخا هنا وفخا هناك ، تتبعه السحالي التي تخرب بابتهاج ما يفعله . بعدئذ ينحني جانبا ويُحصي ما ادخره من رصاص ، ولكي يراقب بشكل أفضل فإنه يتسلق شجرة دردار ويمكُث بين الأغصان مختبأ ، آنذاك يخطرُ له أن يفاجيء اليمامة في دارها فيجمع أشراكه ويصعَد درجات الهواء ناثرا كائنه في الفضاء هنا وهناك وعندما يسمع عواء خافتا ينزل بهمة ويقفز على الأعشاب ثم يركُض نحو مصدر الصوت ليرى ثعلبا يرتجف في احتضاره بينما الفخ يَهْرُسُ رقبته ويَخْنُق عواءه حتى يخمُد. ينحني الصياد ويخلصه ثم يرفعه من ذيله ويطوحه بعيدا.

يمامة تمرَغ منقارها في أمواج الهواء وتهب زَغَبها لأرجوجة في منتزه . يد شاب تحتضن يد شابة ، يفرك جبينه في كفها كأنه يوسم جسده بجسدها . يسيران محتويين الأعمدة والأرائك في مُقْلتيهما ، يهمس في أذنها : أحبك . فَتُغْمض بصرها في خَفَر . يبتعدان قليلا لكنهما يتوقفان فجأة هلعين من موكب محتقن يتقدم نحوهما . يتقهقران ملتفين حواليهما بحثاً عن طوق نجاة ، غير أن الجمع يطوقهما في دائرة تضيق وتضيق ولا تسمح سوى باستغاثة ضعيفة يحاصرها هتاف هادر . تجثو اليمامة عند مقعد حجري يجلس فوقه كهل ينثُر فُتات الخبز أمامه ليغوي البلابل كي تجيء وتتخاطب معه . عبثا أيها الكهل ، لقد نزحت مع لغات العشاق منذ أن طوت الحدائق جداولها وذهبت من غير رجعة . تَمَعَّنْ في مرآة ذاكرتك لتبصر صور أحبائك الذين غادروك دون أن يتركوا عنوانا.

المطاردة تُنْهك الخصمين . يعرفان أنهما لابد أن يلتقيا كي يحسِما الأمر . هكذا قررت اليمامة أن تواجه عدوها ، هكذا قرر الصياد أن يضع حدا للاستنزاف والتقيا دونما مباغتة أو مكر .

اليمامة تنقُر الماء ، ربما هي القطرات الأخيرة، ثم تستدير لتتفرس في الصياد مرتقبة في هدوء . الصياد يحشو بندقيته برصاصة لن تطيش هذه المرة . ينظر برهة قبل أن يصوب البندقية . اَلْفُوَّهَةُ مُسَدَّدة نحو القلب مباشرة ويكفي أن يضغَط على الزناد لينتهي كل شيء . المسألة سهلة جدا وقد فعلها أكثر من مرة . لكن ما باله في هذه المرة يتردد وأصابعه ترتعش ؟ لو أنها تُغْمض عينيها ؟ لو أنها تستدير . واليمامة لا ترضَخ لتوسلاته بل تُمْعِنُ في إرباكه بنظراتها الحادة الجسورة . وأخيرا يخفِض بندقيته ويستدير ببطء عائدا إلى المدينة . لقد لمحت اليمامة في عينيه حزنا طاغيا .

محمد شـرگـي

الجســد المصـلوب

أخيرا ها هي ! العنقاء التي ناديتها بالليل وبالنهار راجيا منها مغادرة وليلي ولو للحظات ! ها هي تقترب مع اقتراب غروب شمس هذا النهار. تقترب بتؤدة وتأنٍّ ناظرة حولها في حذر. تقترب ناثرة حولها ــ وحولي أنا أيضا ــ جو المغرب العتيق. وفي كل خطوة تخطوها ترتسم على الرمال الأقواس والأسوار، وتنجلي حقول القمح ومغارس الزيتون ؛ وعند كل نظرة تجاهي أرى في ألق عينيها مياه البحر على شاطئ اللكسوس. تقترب ولا تتوقف، كأن هجرة القرون لم تَكْفِها ولم تُتْعِبْها. كلا لم تتعبها. ها هي تُحاذيني، حتى أني أسمع عند ارتعاشها هَمْسَ الأصوات التي التقطتْها في سفرها الأزلي. وها هو الفضاء حولي / حولنا، المسربل بِغِلالةِ الغروب، يمتلئ تدريجيا بالصخب؛ وها هي الرمال الملساء تشهد انزلاق الأزمنة بعضها تجاه بعض.

* * *

أنا العنقاء والصحراء المثقلة بالمغرب العتيق. وانزلاق الأزمنة المتنافر، والناتج دوما عن حركات العنقاء، لا يكُفّ عن تكثيف الفضاء وشحنه بصور وخطوط ووجوه متداخلة. ها هي وليلي تتداخل في اللكسوس. ها هي الصور المائية من مجال شالة تحل بجانب دماء القرابين في أضرحة الجنوب والشمال. ها هي هجرة الآلهة تتتابع الى هذه البلاد، ثم داخلها تستمر في كل اتجاه. ها هي الآثار الوثنية الرازحة تحت الصمت الأركيولوجي تفجر الأرض وتعلن عن وجودها. ها هي رائحة الغنباج والخزامى تختلط بكافور الشرق وعطر الرومان. وهاهو، أخيرا، جلجامش يصل بعد سفر سردابي الى عصر يوبا الروماني.

يصل جلجامش ويخترق عصر الامبراطور يوبا. بكل وسامته وجرأته يخترقه، فتطرأ على جو وليلي العام تغيرات محسوسة. محسوسة بحيث لم يتردد خازن أسرار الأمبراطور في التنبيه اليها في أول مجلس امبراطوري : « مولاي، منذ حلول شاب غريب بأرضكم السعيدة، تغيرت طباع رعاياكم : أخذ تفانيهم في العمل يقل، واستماعُهم لكهنة المعابد يضعُف، كما أن إقْدامهم في الحرب اعتراه خور ملحوظ. والمريب حقا أن يرافق كلَّ هذا اهتمامٌ طارئ بالأجساد. كأنهم يا مولاي يرومون حقا استرداد أجسادهم التي وهبتها الأرباب لكم ! وقد قبض حراسكم على ذلك الشاب وهو ينادي قرب قوس « كركلّا » أن فكوا الحصار عن أجسادكم أيها الناس !

إِنْتَتَرَ الامبراطور واقفا وضرب بقدمه أرض المجلس. وبحركة سريعة التفت نحو رئيس الكهنة الممتقع اللون وقال له بحنق :

ــ أهذه هي نتيجة إغداقنا على المعابد ! وحقي ما راج هَلَسُ ذلكَ الدخيل الا بسبب تقصير الكهنة ! أتعارض في هذا أيها الكاهن الأكبر ؟؟

ازدرد رئيس الكهنة ريقه وقال بصوت خافت :

ــ مولاي ! لا أبقت الأرباب على من يُقَصِّر في خدمتكم ! وها أنذا أرجوكم إلْقاء هذا الأمر على عاتقي، ولكُم علي تصفيته في وقت وجيز..

فنظر يوبا صوبه بتشكك ثم سأله :

ــ وما ستفعل ؟

فأشرق وجه رئيس الكهنة قليلا وقال بنفس الصوت الخافت :

ــ سأستفتي الألواح القديمة يا مولاي !

عند ذلك التفت الامبراطور ناحية خازن الأسرار وقال :

ــ ضاعفوا الحراسة على ذلك اللاجئ. وغدا مساء أحْضِروه لنقضي في أمره. (ملتفتا الى رئيس الكهنة) غدا مساء، أليس كذلك ؟

فأحنى هذا الأخير هامته في خشوع وغمغم :

ــ بلى يا مولاي..

* * *

(مساء اليوم التالي. رئيس الكهنة ماثلا أمام الامبراطور يوبا، وعلى مقربة منه قرفص جلجامش مُصَفَّداً في الأغلال.).

رئيس الكهنة : مولاي ! ما عز مطلبكم مرةِ أخرى على الألواح؛ (يُخرِج من تحت عباءته لوحا ويتابع) ها هو هذا اللوح يُفْتيكم في أمر هذا الطريد (مشيرا الى جلجامش) الهارب من الألواح السومرية. (ثم يقرأ في اللوح) :

الجسد المشبوه والمتمرد
ينفتح ويهدد باقي الأجساد
بالانفتاح
لذلك يُعَفَّرُ وجهُ
صاحبه بالدم الشهريّ

للنساء من مختلف الأشكال
ويُصْلَبُ بعيدا عن
المكان.
يعود الى انغلاقه فيعود
لباقي الأجساد سكونها
وينتهي التمرد

يوبا (بفرح) : الدم الشهري ؟ أمره ميسور ! (ينادي أحد الخدم ويخاطبه (اذهب فورا الى القهرمانة وقل لها تأمر النساء ألا يغتسلن. (يذهب الخادم، فيلتفت صوب جلجامش وقد علت شفتيه ابتسامةُ شماتة) سننتهي من بلائك، وعما قريب يسود الناسَ أمنُهم !

جلجامش (هاتفا لنفسه) : أي مركب ركبت ؟ أي ضياع ألقيت بنفسي فيه ؟ الهارب من الألواح يضيع. الهارب من الألواح يُقْبَض عليه ويفقِد اسمه الشخصي فيحترق. (مخاطبا صورة صديقه انكيدو) أنكيدو، ابق في ألواحك : هناك تتمتع باسمك، وفي ذات الوقت تتلبس أوجها عديدة وتتحرك بحرية. انكيدو، اياك وفراق الألواح ! لا جدوى من سفر يكون مآله فقدان الاسم الشخصي فالاحتراق ! أجل، القبض ومصادرة الاسم يحرقان، يقتلان. فلتعلن مأتمي في الألواح يا أكيدو !

(تدخل مجموعة من الحراس وتحمل جلجامش الى القهرمانة التي تلطخ وجهه بالدم الشهري لكثير من النساء. وبعد ذلك يساق الى ظاهر المدينة حيث يصلب).

* * *

تثاقلت حركة انزلاق الأزمنة؛ وازداد تثاقلها حتى توقفت. عند ذاك، انفصلت العنقاء عني وتراجعت القهقرى. وعند كل خطوة خلفية تخطوها تتخلخل كثافة الصور والخطوط والوجوه وتتبعثر. وَحْدَهُ الجسد المصلوب على لوح خشبي فوق الرمال بقي متماسكا. وما غابت العنقاء عن ناظري حتى لم يبق سوانا والظلام والصحراء.

ألسنا ـــ أنا والجسد المصلوب والصحراء ـــ داخل الظلام؛ داخل الليل ؟ بلى. واذن، هو ذا نظام الأحاسيس الحميمة يلُفنا. يلفنا بلونه الأسود الساتر من تلصص النهار. يلفنا بكل الخواطر التي يثيرها ويغذيها : خواطر الراحة، والعودة، والتغلغل، والاتحاد. يلفنا رغم أنف ثنائية الانفتاح / الانغلاق التي زعم يوبا أنه أسسها. يلفنا ويجمع أصواتنا في قناة واحدة، مبشرا بميلاد تداخل دلائلي للأصوات.

إذن لن يتكلم أحد. أي لن يتكلم أحد بمفرده. داخل الصوت الواحد نحن مدعوون لحفلة للأصوات. أما الصوت الأوحد، المتكلم والمالك لكلامه، فقد مات منذ زمان. صوتي هو أيضا صوت الصحراء وصوت الجسد المصلوب؛ وليس هذا الحديث سوى مظاهرتِهِ الْهَذَيَانية، فليبق الهذيان ! وليستمرّ الْهَذَيان :

أقول ـــ نقول : قبل أن يسحب الجسد المصلوب ليلُطَخَّ بالدم الشهريّ، رمى يوبا صاحبه بابتسامة شماتة. مع هذا الابتسامة نريد أن نقيم. ماذا تعني ؟ التحدي، والصلف، وأيضا الثقة في أن مصيرا سيحدث وأن الذات هي صاحبته. لكن هل يوبا هو الذي صلب هذا الجسد ؟

كلا ! ولا هو كاهنه البتة ! ولا هي الراحة ! من إذن ؟

أقول ـــ نقول : إن الذي اغتال الحياة داخل ألياف هذا الجسد هو شبح رهيب يدعى « الترتيب ». « الترتيب » هو الذي عليه أن يَمْثُلَ للحساب في جوف هذا الليل. وهناك ما يستحق عناء إقامة جلسة : ان « الترتيب » هذا ذو سوابق عديدة ليس اغتيال جلجامش إلا إحداها. فلْيُسْتَدْعَ لنعرف من يكون ؟

ها هو ينبعث من تضاعيف الظلام مشيرا إلَيَّ / إلينا جميعا، وصارخا بجسارة كادت تمزق سَجْفَ الليل :

ـــ أنا أنتم ! أنتم باستثناء الصحراء الملساء !

أندهش ـــ نندهش : نحن ؟!

ـــ أجل أنتم ! أقولها بكل شبر في جسدي ! جسدي الذي ليس سوى حاصلٍ لما تكرهون وما تحبون، وما تنبذُون وما تستحسنون، ما تحتقرون وما تُعِزّون. جسدي الذي ليس سوى « أرشيف » لمفاتكم المعدة بهدوء وتلذذ، ومرتع لثنائياتكم البليدة العمياء ! أنا الكراهية والحب، الاحتقار والاعزاز، الإثم والفضيلة، اللامعنى والمعنى، المدنس والمقدس، الشيطان والإلاه ! وهذه جميعها أنتم ! صالبوا جلجامش الحقيقيون، وأنتم واضعوا الدم الشهري على وجهه. وعلى هذا الليل، إن كان مُنْصفا، أن يعلن براءتي !

وأي صوت عميق هذا الذي يتعالى من قلب الليل هاتفا : إنصافا ! إنصافا !

* * *

سأواصل ـــ نواصل، رغم الجرح الدفين الذي نكأته صيحة « الترتيب » في أعماقي ـــ أعماقنا. وربما بفضله. لم لا ؟

ها تَحَوُّل طرأ وينبغي تسجيله : لقد تغيرت وضعية الجسد المصلوب. من الممد على اللوح الخشبي الذي كانه قبل قليل، أصبح الآن حالًا في كل واحد منا.

لذلك، ما لم يتم الانتباه الى جغرافية الصحراء الملساء، العاطلة من نقاط الترابط، سيظل جرح « الترتيب » ينزف في أجسادنا جميعا، مضاعفا بذلك عذاب الجسد المصلوب داخلنا.

لذلك، ما لم يتم الإنصات بعمق الى أصوات التنقلات الحرة لذرات الرمال، سيظل الدم المهاجر من النساء الى الوجه يضطرب ويُجْهِش بالبكاء، محركا بحدة أكبر آلة الثنائيات فينا.

لذلك ما لم نحفِر في ذاكرتنا بأحرف نارية أن « الترتيب » قد بُرِّئَ في مرافعته الصحراء الملساء، سيزداد إيغالنا في متاهة أحكام القيمة التي نحن أسرارها التقليديون، مبتعدين بذلك عن أمل تحطيم التمييزات الاجرامية !

لذلك أخيرا ما لم نسع إلى التعرف على « المرتِّب » داخل كلّ منا، سندأب على تحميل وزر كل المفارقات، كما كدنا نفعل الليلة، لـ « الترتيب »؛ الترتيب الذي ليس سوى ناتج عمل ومتن تفكير.

هل أعفي يوما من وزر الجسد المصلوب ؟ كلا ! ولا أعفي كاهنه، ولا اعفيت ألواحه ! بالعكس، إن التعرف على « المرتِّب » داخل هؤلاء جميعا سيزيد في تعقيد ملف القضية؛ لأنه على غرار المكائد الدائرة بين البشر، بل غالبا كأسباب لها، ثمة مكائد لا تقل ضراوة بين « المرتبين » داخلهم. وإذن لا بد من قانون جنائي للمرتِّبين أيضا... لعل الجسد المصلوب فينا يجد راحته ذات يوم؛ وراحته هي فك انغلاقه..

محمد شركي
فاس / شتنبر 1981

الياس ادريس

الإرهابيّ

عربات الموت المجنونة. صخب بني آدم يتجمهر في رأسي. أشلاء آدمية تتناثر حول مقاعد عربات الموت. أشعر بدوار وأمد يدي نحو تلك التي تضحك الآن. كانت تضحك ونحن ننزل الأدراج. وكانت تضحك ونحن نجلس أو نناقش أو نضحك. أشعر بدوار. وحين أغمض عيني تأتي بذلة وتخاطبني بعنف. أرى يدين عملاقتين تتحركان بعنف في غضب وأنا أحاول أجد لغة لللتفاهم. لكنها لا تمهلني. تقبض على عنقي وتدفع بي داخل سرداب مظلم. طويل وبارد وذو رائحة كريهة. أنا أخاف وأحاول أصرخ. وهي تدفع بي عيمقا نحو تلك الأغوار التي لانهاية لها. بذلة ثانية زرقاء تأتي وتسأل ما حدث. ثم يمضيان إلي وأرى البُصاق يتطاير من الشفاه. أبحث عن بقايا الكلام الذي انزلق إلى الداخل. أحاول أصرخ وأجد ني وسط غابة من البذلات الزرقاء. وعلى يمين صدر كل بذلة زرقاء علامة صفراء وكتابة بحبر أسود. كأنهم البوليس. أو كأنهم شيئا يشبه البوليس، وهم ليسوا كذلك. أو كأنهم بوليس من نوع آخر. ولكن البوليس هو البوليس وليس شيئا آخر. لا شيء يشبه البوليس. و لا بوليس الا البوليس. الشيء الوحيد الجدير بأن يشبه بالبوليس هو البوليس. وهي تضحك. كنت أناديها بالتليفون من البيت الذي أسكن فيه ولا أملك فيه شيئا فأسمعها تضحك. تقول أتجئ وتجئ وتضحك. كان الصديق الذي سلفني السرير والسقف قد سافر فبقيت هناك أحلم ببحار ميتة وعصافير بلا أجنحة. وكانت هي تتحدث عن الملائكة وتضحك. كل الملائكة البيضاء والملونة أراها ترقص بين يديها الفضيتين. تضحك. أحس دوارا وأمد يدي الى يديها فيغمرني دفء مفاجئ. وأنا لا أسمع. هي تتكلم وتضحك وأنا أحاور الملائكة التي توجتها ملكة. سنة سعيدة تقول. وأنا، أية كواكب مضيئة سأصنع لأهديها لها، أية أغنية شفافة ومدهشة سأنحتُ لها. تقف. تقول سأمضي وتضحك وتمضي. أفتح عيني. آدميون بلا رؤوس وعربات مجنونة. مغاور سوداء ولا نهاية لها. أجري. الباب الزجاجي ينفتح أوتوماتيكيا ويقذف بي الى سرداب أجري فيه حتى نهايته. باب آخر ينفتح، أنا أدخل وهو ينغلق لذاته. آدميون بلا رؤوس يفعلون نفس الشيء. كأن الواحد فيهم يقلد حركات الآخر. نجري. كلنا نجري بلا هدف. وكلنا نقف. والأبواب دائما. السراديب دائما. والضجيج والعيون الغبية. أحب العشب والماء ولقاءات المصادفة. صرخت ولا أحد يجيب. أجري وأقول أحب الشمس والعشب والماء ولقاءات الصدفة. ولكن البذلات تأتي. الملائكة البيضاء والملونة تتراجع وتأتي

البذلات الزرقاء. تدق الباب وأقول ادخلي ولكنها تقف هناك ولا تدخل. أفتح الباب وتدخل وتضحك. أنا أحب الماء والشمس والعشب ولقاءات المصادفة ولا أحب البذلات الزرقاء والسراديب المظلمة تقذف بي إلى سراديب أكثر ظلمة. ولكن البذلة هي التي تأتي. إذن لم يعد أمل. إذن لم يعد من مخرج. إذن لم يعد. أجري وأدخل بابا مفتوحا. ينغلق بآلية. تمضي بنا العربة التي تجر عربة تجرها عربة أخرى تجرها عربات أخرى. أقف مع الواقفين وأملأ صدري بالهواء الفاسد. المكان فاسد وأنا متعب وأريد أن أنام. أنام. أسترخي فوق مقعد جانبي وأغمض عيني وأنسى. طبعا لا أنسى كل شيء. أنسى أنني هنا ثم حين أفتح عيني وتقف العربة ويخرج الآدميون من هواء فاسد إلى هواء فاسد، أتذكر. تحضُرني وجوه كنت أعرفها، من الطفولة أو من ليلة أمس. يعني أنسى ولا أنسى. أتذكر ولا أتذكر. ثم تنغلق الأبواب ثانية فأنام وأراهم يحتقرون الآخر الذي أنا. الاحتقار متبادل والحوار غائب وأنا أقفز فجأة مع الذين قفزوا خارج الباب. أجري كما يفعل الجميع. أعيش الهواء الفاسد كما يفعل الجميع. وفوق هذا، أنام ليلا وأستيقظ في النهار وأشم وأرى وأضحك وأتغوط وأبول وأحزَن وأفرح وأكتب وأحلم كما يفعل الجميع. ليس الجميع يفعل هذا. وأنا من بين الجميع الذي يفعل بعضا من هذا. ومع ذلك فالبذلات الزرقاء هي البذلات الزرقاء. أوراقك ؟ من أنت ؟ منذ متى وأنت ؟ إلى متى ؟ هل أنت مغربي حقا ؟ ما هذه البقعة في جواز سفرك ؟ والبذلة الزرقاء الأولى تقلب الأوراق. تتحدث بلغة الجن ومع البذلة الثانية. ثم. هل أنت فلسطيني، تعال، تحقيق بسيط. إذن لا يهم أن أكون البعض من الجميع الذي يفعل البعض من هذا. أكونه أو لا أكونه فأنا هو الآخر المرفوض في الهواء الفاسد والبذلات الزرقاء. أنا الإرهابيّ وهم. ماذا هم ؟ لهذا جريت داخل الدروب تحت الأرض باحثا عن منفذ. خرجت. تنفست ومشيت وكانت الأجساد الآدمية تنبثق من تحت الأرض وتتنفس وتمشي. أتفرج على المقاهي وتتفرج الوجوه العمياء على هذا المتفرج الآخر والوجوه العمياء دائما على عجل، حتى ان لم تكن كذلك. ثم يأتي الضجيج والسيارات والبذلات الزرقاء واعلانات الموضة وأفلام الجنس. يجب أن تذهب معي. قال. وأنا أقول له لا يهمني. أنا لست ضدك. اِفْعَلْ ذلك أنت إذا أردت. أنا لا أريد. لا ألومك ولا أقمعك. أنا لا أنام مع الرجال، هذا كل ما هنالك. أنا أريد أن أغامر وأحب الفراشات المهاجرة في جسدي. أن أحلم ولا أتعثر في الحجر الذي يتحول إلى بذلة زرقاء وهل أنت حقا ؟. ثم. انظر إلى وجوههم، كلهم من عندنا، عرب أو أفارقة. كلهم آخر. يدخلون الى هذه الغرف المزينة بصور الجنس ويضعون القطعة النقدية داخل الثُقب وتمتلئ صدورهم بالشهوة ثم لا شيء. القطعة النقدية تنزلق خارج الباب وتقطع الطرق والدروب والسراديب والأبواب التي تنفتح وتنغلق لذاتها، لتستقر في البنك. ومن البنك تخرج من جديد لتستقر في جيب بذلة زرقاء. والبذلة الزرقاء تأتي إلى هنا وتنتظر أن تحدث معركة وترمينا بعيدا، أو تسألنا

كيف ومتى ؟ أنا لست ضد. هذا حقك. هل رأيت، أنا لست ضد، ثم إنك مثقف غربي وترى العالم بشكل آخر. هل فهمت ؟ وهو يدخن، ويفهم. هل تحب النساء ؟ يسأل. طبعا أحب النساء. ضحكت. أحب أمي وأحب الطفلة الصغيرة، التي تحاكم العالم ببساطة. ثم أحبها هي. تلك الأولى التي تزوجت. طبعا أحببت الثانية وأحببت. ثم سافرت وها أنا الآن أجيب مثقفا آخر في باريس. ضحك. ضحكت أيضا. وتذكرت ضحكتها. تقول صباح الخير وتضحك وتجئ. تقول ليلة سعيدة وتضحك وتمضي. أحاول أن أكتب فلا أستطيع. أخرج وأدق باب غرفتها فتفتح لي وأدخل وأجلس وتضحك. تصنع القهوة وتضحك. دائما تضحك. في البهو وفي الدَّرَج وفي الساحة وتحت المطر. أقول سأمضي فتضحك وأمضي. لهذا السبب سأخرج في الليل وأتسلق شجرة عالية وأسأل نجمة خضراء لماذا تضحك حين أقول لها عن الأصدقاء في مدينة الاشتغال والعزلة. ولهذا السبب يأتي البرد حين ألامس يدها ولهذا السبب ولهذا السبب ولهذا. ثم أنا مللت، قلت مللت، السراديب والدروب والأبواب تحت الأرض. الإعلانات والموضة الجواز المصادر. مللت. نلتقي في غرفتي، غرفة صديقي الذي سلفني، أو في غرفتها. مللت. لهذا السبب كنت أريد أن اصرخ بعد انتهاء الفيلم أن فاسبندر مات في نهاية الشريط. هي تقول لا وتضحك. ولكنني رأيته يتسلل من الشاشة، يخفض رأسه ويمضي. هي تقول لا. أما أنا فقد شاهدته يموت. لذلك لم ينته الفيلم والمطر الذي سقط في الشاشة تسلل من النافذة وغمر الأمكنة الفاسدة بدموع مرة وباردة. وكانت هي تجري في الساحة وتضحك. أنا أراه يمشي بين الاشجار، شاردا ورماديا ويدخن وينظر في عتاب إلى الشجر الذي لا يحب العصافير والمطر الذي لا يحب السنابل والمرأة التي تضحكها الحكايات الحزينة. مللت. لهذا السبب من غرفتي إلى غرفتها ومن فنجان قهوة مرة في بيتي إلى فنجان أكثر مرارة في بيتها. وحين أمل أناديها. كانت نائمة فقلت لها معذرة لكنها ألحت، سأجي حالا، لا بأس تقول. تضحك وتطير وتأتي. تدخن وتشرب القهوة السوداء وتدخن. نتكلم ونتكلم. ثم ندخن ونشرب القهوة وندخن. الثانية ليلا. كان المطر الذي هرب من الشاشة قد انتقل الى الأجساد والعيون. والكلام المصادر والرغبات الدفينة. قلت كلمات غريبة فضحكت. أنا باردة. جلست قُبالتي ووضعت قدماها تحت البطانية. كنت متعبا، مستلقيا على السرير وكانت قدماها تحت بطانيتي. كانت تضحك. وكنت أفكر فيهم وكان صمت الليل الرهيب يأتي من أعين رجال وحيدين ويلف الأمكنة كلها. يضع حاجزا بيننا. أدخن وأريد أن أهرب الآن وأدخن. وكانت هي تضحك. الوقت يمضي وهي تضحك. قدماها تحت البطانية. تضحك، أدخن ولا شيء أكثر من ذلك، صدقوني !

باريس — ينـايـر 83.

محمد نور الدين أفاية

جـدل الانســـان والوطـن

قراءة في فيلم ميشال خليفي «صور من مذكرات خصبة»

« هناك ورد في القلب، نحل وفراش في الحلق، ونساء وذكريات... كل الحياة الجميلة موجودة في جسدنا الممزق ، المثبت علــى الصليب منذ الفي سنة ، فوق هذا الصليب نتمتع بحياة غنية لا سؤال ميتافيزيقي فيهــا » .

محمــود درويــش

يتوهم كثيرا من يعتبر ان السينما تتلخص وظيفتها في اعادة انتــاج الواقع والأحداث ، وان الكاميرا عليها أن تلتقط ما هو مألوف وتنقله الى العين بشكله المألوف . ويتوهم أكثر من يعتقد أن الممارسة السينمائية تخضع لقوالب جاهزة علينا فقط أن نعمل على ملاءمتها مع الواقع الخصوصي ، لكي ننتج سينما خصوصية وأصيلة . ان السينما باعتبارها جهازا تعبيريا من أجهزة **الحداثة** ، تستدعي التعامل معها بوصفها كذلك . وليس بعقلية ضاربة جذورها في اللاهوت بمختلف أشكاله وتجلياته . من هنا يتبدى أن من شروط السينما هو أن تغوص في موضوعها وان تتجذر فيه ، وأن تراعى في عمليــة التحذر هذه هويتها المحركة ، وحركية موضوعها كذلك . وبمعنى آخر فان التعامل الشعاراتي مع السينما لن يفيد عملية تطور السينما ، كما أنه لــن يحرر الجمهور من وضعه الاستهلاكي ، لأنه بكل بساطة ، يقدم له سلعــة تنفسية من نوع آخر ، في حين أن التفكير « الهادىء » والممارسة الهادئــة والصبورة للسينما ، بالرغم من توتر الواقع وصخبه ، يمكنهما أن يقدما لنا وسائل استبعاد التوتر ومصادر الصخب .

احتراما لهذه الاعتبارات نود قراءة فيلم المخرج الفلسطيني ميشال خليفى ، « صور من مذكرات خصبة » .

فيلم ميشال خليفى يتخذ من الخصب والتحرر موضوعا لــه . انــه يفكر في الخصب والتحرر من خلال السينما . بل ان الموضوع المستقطب للفيلم هو جدل الخصب والتحرر . وهذا الجدل هو النسيج الذي يحبك كــل

القضايا المعالجة في الفيلم . كالمرأة ، الأرض ، الجسد ، المجتمع ، الذكر ، الاغتصاب ، الاحتلال ، فلسطين ، النضال ، الفناء ... الخ . كل هذه التعينات صور لما أسميناه الجدل الخصب والتحرر . وهذا هو ما يشكل أصالة الفيلم ، لاننا لم نتعود على مشاهدة مثل هذا النمط من التفكير على مستوى الكتابة السينمائية العربية ، وأكثر من هذا أننا لم نستأنس من قبل بمثل هذا الطرح السينمائي من طرف فلسطيني . فضلا عن أن ميشال خليفي لم يحصر جدل فيلمه ـ جدل الخصب والتحرر ـ في الفضاء الفلسطيني ، بل انـه ، وعلـى ما يبدو وبقوة ، جدل ممتد ، يوظفه كهم خصوصي ، لكنه ينزاح عن محليته ليشمل ما هو عربي وانساني عام .

ما هي الأسباب التي دفعتنا الى اعتبار الفيلم يعالج جـدل الخصب والتحرر بواسطة السينما ؟ كيف طرح هذا الجدل فيه ؟ مـا هـي مختلف الهموم التي تتوجد داخل الخطاب السينمائي للفيلم ؟ وما هي بالتالي قوة دلالة العنوان الذي يتخذه الفيلم ؟

أسئلة متعددة يمكن أن لا نتوقف من طرحها انطلاقا من الفيلم ، لأن ميشال خايفي لا يعرض علينا مادة فيلمية غنية فحسب ، بل انه يرصد لنا **صورا** ، وهذه أرادها أن تكون **خصبة** . لهذا فاننا سنحاول تفكيك هذه المادة ومساءلة تلك الصور ، بمتابعة اللحظات الأساسية في الفيلم ـ وان كان فيلم خليفي لا يوحي لك بان هناك لحظات أساسية وأخرى ثانوية أو فرعية ، بل كل مكونات الفيلم تمتلك نفس القيمة .

الفيلم يبتدىء بصور لأمرأة تتحرك ، تتهيىء للخروج الى العمـل ، وينتهي بنفس المرأة وهي تضرب علي الصوف . فالمرأة / الجسد هي / هو القطب الجاذب في الفيلم برمته ، غير أن هذه المرأة / الجسد ممتد (ة) في المكان . في الأرض . **هناك زواج وجودي رائع بين الجسد والأرض** ، حيث يرتبط الخصب بالخصب . المرأة والطبيعة (الأرض) . فالأرض مغتصبة ، والمرأة غير مقر بها بثرائها . من هنا ينطلق البحث الدائم من أجل انتزاع شرعية الأرض من جهة ، وانتزاع الاعتراف بخصب الجسد / المرأة ككيان هو بدوره مغتصب من طرف الرجل من جهة ثانية .

ان « رومية فرح » المرأة المسنة في الفيلم دائما تتحـرك ، تعمـل . وبعملها وحركتها ترسم نمط حياتها المؤسس على رفض حازم للأمر الواقع ، على اعتبار أن هذا الأمر الواقع يسلبها أرضها (الاستيطان الصهيوني) من جهة ، ولا يعترف لها بخصبها الطبيعي . (النظام الاجتماعي الذكوري) من جهة ثانية . لهذا فان « رومية فرح » ستبقى متشبثة بوطنها / أرضهـا في الوقت الذي يهاجر فيه كل اخوانها سواء الى أمريكا ، أو الى الأردن ولبنان .

وهي تتعرض الى هذه المسألة بشيء من الغضب الجامح الذي يظهر في الفيلم من خلال اشارة لاخوانها الى الصور المعلقة على الحائط . وهـذه الاشـارة ليست في حقيقة أمرها الا اشارة استنكار وادانة لرجال ونساء سلكوا سبل الهجرة . في حين أن « رومية فرح » قررت أن تعيش هجرتها في خصوبتها ، أو على الأصح بحثا عن هذه الخصوبة في الأرض المغتصبة . هجرة من أجل البحث عن الذات داخل المكان الأصلي للذات .

ان هذا الاختيار الذي يتبلور موقفا من الحياة ونمط وجـود يتجلى في امرأة أخرى في الفيلم : سحر . انها المرأة التي ناضلت باستماتة ضد مؤسسة الزواج ، وضد القيم التي تنسج مختلف المؤسسات حيث المرأة مكبلة ، محاصرة ، صامتة ، عاملة داخل اطار محدد يتلخص في الولادة وتربية الأطفال وتهييء الطعام والحرص على ارضاء الزوج . غير أن سحر قررت الطلاق بعد ثلاث عشرة سنة من الزواج ، تابعت دراستها ، حصلت على الاجـازة في الآداب ، ثم التحقت بجامعة « بير زيت » للتدريس فيها . ان سحر شخصية نمطية في الفيلم . انها تكثيف لخطاب مستقل في الفيلم : بل انهـا تـرقى بأسئلتها الى مستوى التصور الفينومينولوجي للأشياء . فسحر امرأة لم تقم بقطيعة وجودية في حياتها فحسب ، بل انها تعيش القطيعة ، لقد نسجت نمط حياة خاص حيث الرجل غائب كجسد ، لها خاضت نضالا طويلا من أجـل الوصول الى نبذ الرجل فيها كعامل اضطهاد واغتصاب ، والعمل على صياغة شخصية جديدة . جسد آخر . امرأة مغايرة . ان سحر في الفيلم هو الاختلاف العنيف . هو الاختلاف الذي اكتسح هويته من خلال وعيه بذاته . وعنف هذا الاختلاف يتمثل كذلك في كونه يصطدم مع واقع جسور ، وزمنية ذكوريـة سائدة لا تسمح بهذا النوع من الاختلاف ، وهذا الشكل الجديد من الحضـور للمـرأة

ان الزمنية الذكورية لا تتميز بكونها لا تسمح باختلاف المرأة هـذا فحسب ، بل انها تؤسس وجودها على اغتصاب هذا الاختلاف ، أو بالاحرى على عدم الاعتراف بالخصب الطبيعي والانساني للمرأة داخل الزمنية العامة للمجتمع . لهذا فان سحر قررت أن تكتشف خصبها فيها من خلال تحريرها . ومن ثم بدأ عطاؤها وابداعها (في السنة الجامعية الرابعة ألفت كتابها الأول ، وبعد تخرجها مباشرة ألفت الكتاب الثاني ... فضلا عن مساهمتها بالكلمات والحضور مع الفرقة الموسيقية .....)

انه يبدو لنا أن سحر بالاضافة الى كونها شخصية نمطية في الفيلم وتعبر عن هوية امرأة / جسد مغاير (ة) ، فان مغايرتها تعكس تصورا محددا للوجود والحياة . وهذا التصور في عمقه ، ينظم الخطاب العام لميشال خليفي

في الفيلم . بل يمكن أن نقول ان خطاب سحر هو خطاب ميشال خليفى ذاته ، بكل ما يحمل من قرار واصرار ، وأيضا بكل ما يتضمن من معاناة وألم . لأن اختيار اختلاف من هذا الحجم من طرف سحر باعتبارها امرأة لا بد وأن يولد شيئا من المعاناة (وهذه المعاناة تعترف بها باستمرار في الفيلم حتى نهايته ...) هذا من جهة . ثم ان التصور الجدلي الرائع الذي يحمله خليفى حول المرأة في الفيلم ، يكتسب اختلافه هو أيضا من حيث كونه يحمل عما تحرريا مغايرا للمرأة (من هنا تاتي أهمية السؤال الذي يطرح على سحر حول المظاهرات وتنظيم الاحتجاج فقط ، بل هو نضال وجودي عام يشمل الذات ماهية النضال . النضال عدنها لا يقتصر على المشاركة في الاضرابات والرجل والعلاقات ، والمؤسسة ، ونظام الاستيطان الاسرائيلي . نضال لا يعترف بالأولويات في التناقضات ، لأن تحرر الانسان وتحرير الارض عملية جدلية ، فتحرير الأرض لا يمكن أن يتم من طرف انسان يضطهد ذاته ضمن علاقات اجتماعية قهرية) من جهة ثانية . لهذا فاننا نشعر بأن هناك تضامن كبير بين ما تعلن عنه سحر في أجوبتها وسلوكها اليومي ، وبين **ما لا يقله** ميشال خليفى من خلال السؤال (وان كان ميشال خليفى يوهمنا بواسطة أسلوب الاستجواب أه نذاك حيادا ما) خصوصا وأن أسئلته مقتضبة للغاية لدرجة اننا لا نعيرها ، احيانا ، أي اعتبار بالقياس الى مضمون الأجوبة التي تقدمها سحر .. ان خليفى يختفي وراء الصوت المنبعث من خارج اطار الصورة ، ولكنه يظهر بقوة ، بشكل أو بآخر ، من خلال سحر . ونحن اذ نؤكد على عمق العلاقة الموجودة بين سحر وميشال خليفى . لا نريد أن نقول بأن هذا الأخير يتماهى مع سحر ، أو العكس ، ولكننا نلح على كون الخطاب التحرري حول المرأة الذي يحمله خليفى في الفيلم ، ليس روزمانة شعارات ، أو ادعاء مثقل بالتناقضات ، بل انه أصبح نمط حياة معيش يتجلى في سحر .

لهذا فان صوت ميشال خليفى الآتي من خارج الصورة ، باعتباره صوتا لذكر (لرجل) كان منخفضا او مقتضبا لكي يترك الفرصة لسحر (المرأة) لتحتل أكثر ما يمكن من فضاءات الصورة والصوت ... والحياة . ومن هنا يطرح علينا السؤال التالي : ما هو موقع الرجل في الفيلم وما هي قيمته ؟ أو بالأحرى ما هي صورة الرجل ومكانتها داخل خصب الذاكرة ؟

يبدو لنا أنه لا توجد في الفيلم صورة ـ وصورة فقط ـ للرجل ، بل ان هناك صور للرجال ، تتعدد وتتداخل وتتلاقح لتعطي لنا نظاما من الصور في المجتمع وداخله ، أي أن ما هو حاضر في الفيلم ، في حقيقة الأمر ، ليس الرجل بل **نظاما اجتماعيا** ، مؤسسا على نسيج

من العلاقات الاجتماعية الغير المتكافئة حيث الهيمنة للرجل ، ومن ثم فان الرجل ، الذكر ، الأب ، غائب في الفيلم ، ولكنه حاضر ، بشكل طاغ كمؤسسات، كمثل وقيم تنتجها وتعيد انتاجها هذه المؤسسات ، بحيث ان هذا الانتاج وعملية اعادة صياغته لا يمكن أن يتما الا بناء على تغييب المرأة ككيان خصب. فالرجل كصور مؤسسية كان هو تناقض سحر ورومية (سحر احدثت القطيعة مع الرجل ، وقامت بصياغة نمط آخر مؤسس على رفض للرجل كعامل اضطهاد ، ورومية فرح تستخف من الصورة المضخمة التي تعطيها ابنتها ومجموعة أخرى من النساء للرجل حين يهيئن الحلوى) . ثم ان صور الرجل ، كما هي مفكر فيها ، لا تجعلنا نتعاطف معها . ان الفيلم يتعرض لنماذج لا تترك صورها الا اصداء باهتة ، تنمحي بسرعة كبيرة أمام قوة حضور الصور التي يعطيها ميشال خليفي للمرأة . هكذا ننزعج أمام موقف ابن رومية حين كان يناقش مع امه وأخته قضية الأرض ، معلنا لهن بان المحامي اقترح عليه تعويض أرضهم بأرض أخرى ، ومبررا اتفاقه مع المحامي بكون السلطات الصهيونية سوف لن تتخلى لهم عن الأرض ، وانها لا تعترف باي قانون ، حتى ولو كانت قوانين الأمم المتحدة نفسها . أمام موقف ابن رومية هذا تسجل الرمأة ـ رومية ـ رفضها عنيفا . هي لن تتخلى عن أرضها مهما طال الزمن وكان الثمن . ثلاثون عاما وهي تنتظر ، ولكنها لن تعوض ارضها بأرض أخرى (كما انها لم ترحل الى امريكا او الى دول أخرى كما فعل اخوانها) ، ولن تتفق مع ابنها الذي يعلن تنازله المخجل عن هذه الأرض ، التاريخ ، الذاكرة . النفي المكرر الذي لم تتعب رومية من ترديده طوال هذا المشهد ، يحرك فينا ارتعاشة خاصة . انه من اعنف مشاهد الفيلم . انه يعنفنا لدرجة يجعلنا نتفاعل ، شئنا أم ابينا ، مع عنف الرفض الذي تنطق به رومية فرح ، في الوقت الذي يبدو فيه موقف ابنها (الرجل) في منتهى الضـالـة .

فرومية فرح وسحر ، في الفيلم ، لا يدعيان التحرر ، بل انهن يمارسنه ، وسلطة الرجل المؤسسة ، بالرغم من ثقلها القهري ، لا تصمد كثيرا أمام قرار المرأة حين تريد ممارسة خصبها وتحررها ، أو على الأقل ، هذا ما أراده الفيلم . لهذا رسمت المرأة فيه بشكل تظهر لنا ممتدة في كل مجال الصورة ، مثلما تمتد في الأرض (رومية وهي تقطف بعض أشياء أرضها المغتصبة من طرف الكيبوتز) مثلما تمتد في المدينة أيضا (اللقطة العامة لمدينة نابلس . تنتقل الكاميرا ببطء من اليسار الى اليمين ، ونحن مستغرقين فيها كانها تحتلنا ، الى أن تقف عند سحر وهي واقفة في شرفة منزلها تتأمل مدينتها . الكاميرا هنا لا تصطدم بسحر فجاة ، انها تحتضنها احتضان

الأم لوليدها . تعانقها بشكل تشعر وكأن هناك علاقة عضوية بين سحر والمدينة . وهذا الاحتضان الوجودي تواكبه موسيقى بالغة الدلالة والعمق ، وكأنها تحتفل بهذا الارتباط الغير المالوف بين المرأة والمدينة ، تنفر أوتار الكمان نغمات تنقلنا الى مستوى الاحساس بعمق العلاقة العشقية بين سحر (أو ميشال خليفي ، عفوا !) المدينة . هناك في هذا المشهد علاقة ثلاثية تؤكد جدل الوطن والانسان والفن فالكاميرا حين تنتقل من اليمين الى اليسار داخل المدينة ، ومن خارجها ، وتضم سحر اليها لا ترصد لنا صورا . انها بتنشد . كاميرا ميشال خليفي في هذا المشهد ونغمات المـوسيقى التـي تواكبها ، تحكي لنا قصة علاقة بين انسان بوطن (أو مدينة ...) ولكـن بأسلوب قريب من الحكي الشعري) .

المرأة في الفيلم تواجه كل أشكال الاضطهاد والاغتصاب بالحب (حب الأرض بالنسبة لرومية فرح ، وحب سحر للمدينة ...) وباختزان الصور في الذاكرة التي عرفها التاريخ العام والخاص . هكذا يتجلى البعـد الانساني والتاريخي في فيام ميشال خليفي (فالفيلم يبتدىء بتسجيل تواريخ الأحداث الأساسية التي عرفتها قضية فلسطين منذ نهاية القرن التاسع عشر) . ومن هنا نتساءل : هل كان اختيار عمر سحر بالمصادفة وبشكل عفوي في الفيلم ؟ على اعتبار أنها تزوجت حين كان سنها ثمانية عشر عامـا ، وطلقت مـن زوجها منذ ثلاث عشرة سنة ، حيث نحصل على مجموع آحـدى وثلاثيـن سنة ـ والفيلم تجرى أحداثه في 1980 ـ اليس عمر سحر هو مجموع السنين الذي اغتصبت فيه اسرائيل أرض فلسطين منذ 1948 ؟

هناك تكثيف للتاريخ في شخصيات الفيلم ، اعتمـادا على مفهـوم الذاكرة . ليست سحر شخصية عادية ، انها المرأة / الجيل الـذي عاش اغتصاب الأرض منذ ولادته ، عرف صدمة الارهاب منذ بداية تفتحه . وهو الآن يرفض الاحتلال ، وكل أشكال الحصار لتاسيس علاقات جديدة وصياغة ذاكرة مختلفـة .

مسألة الذاكرة في الفيلم لها ارتباط وثيق بمفهوم الـزمن . اذ أنـه لا يوجد زمن واحد ، بل أزمنة مختلفة ، وما يميز اختلافها هو التناقض العميق للوجود بينها ، ويمكن تلخيص أزمنة الفيلم في ما يلي :

- الـزمـن الامبـريـالـي
- الزمن الاجتماعي الذكوري
- الـزمـن الـذاتـي .

الذاكرة ـ أو خصب الذاكرة ـ محكوم عليها باليقظة الدائمة ، لأنها تواجه أزمنة مختلفة ومتنابذة . فالزمن الامبريالي ـ الاستيطاني مؤسس على الاغتصاب ، ومحاولة فرض هوية مفقودة ، والعمل على مسخ الهوية الأصلية الفلسطينية . فهذا الزمن في الفيلم حاضر باستمرار كتناقض يومي ، أي كتناقض حضاري وتاريخي . لهذا تبدو المواجهة عنيفة بين هذا الزمن وكلية المجتمع باختلاف أزمنته الأخرى ، وعنف هذه المواجهة تبرز بشكل غير مباشر في لاءات (نفي) رومية فرح ورغبتها في الالتحام بأرضها ، وبصورة مباشرة أثناء مظاهرات الجماهير ، ورمي الجنود الاسرائيليين بالحجارة . انها ثورة شعب ضد الزمن الامبريالي برمته . وأعمق صورة تؤكد هذا التضاد تتمثل في مشهد الشاحنة المدججة بالجنود والسلاح واعتقال مجموعة من الشباب . ما يهمنا في هذه الصورة ليس مضمونها الذي يجسد العلاقة الصراعية بين سلطة قهرية اغتصابية ، وجماهير منتفضة رافضة وحسب ، بل ما يثير الانتباه كذلك هو المعالجة السينمائية لهذه الصورة ، اذ تبدو الشاحنة مارة أمامنا ، لكنها تتوقف فترة قليلة من الزمن . توقف الصورة ليس مجانيا في شيء ، بل انه كما يبدو لنا ، دعوة للنظر ، بل انها تستدعيك لتسجيل شيء من الغضب والاحتجاج على ما يجري داخل الأرض الفلسطينية من ارادة قهرية لاجتثاث الهوية الفلسطينية .

الزمن الامبريالي الصهيوني في الفيلم ، المرتكز على الاحتلال والسلب والارهاب . احتلال الأرض وسلب الحرية وارهاب الانسان ، يتميز بحضور وحشي ، يريد أن يمتد على أرض لها هويتها المتجذرة في لا وعي ووجدان انسانها ، كما ان هذا الزمن يبغي اختراق جسد تتوفر فيه عناصر التحدي الحضارية والتاريخية والانسانية . انه صراع يعكس تناقض زمنين .

هكذا نلاحظ أن الزمن الامبريالي لا يسهل عليه تركيع وتدجين شعب متشبث بأرضه ووطنه و « حقه » لأنه يمتلك فائض القوة . من هنا يفرض الشعب زمنه الخاص . وهو زمن مقاومة عامة . وما يغير هذا الزمن أيضا هو أنه متعدد الأبعاد ، بل يتضمن ، هو بدوره ، اختلافات عديدة ، ميكن أن تصل الى درجة التصادم والتنابذ .

فما أسميناه بالزمن الاجمتاعي ليس واحدا في ذاته ، انه زمن شعب يستقطبه هاجس الحضور الزمني الامبريالي ، والقرار اليومي لرفض هذا الزمن . وهو أيضا زمن اجتماعي مؤسس على تصور خاص غير متكافىء للحياة والانسان هو التصور الذكوري بالضبط . هكذا يكون الزمن الاجتماعي مرتكز على منطلق رجولي مغلف بخطاب لاهوتي في بعض الأحيان (وهنا يبين لنا المشهد الذي يجمع كل من رومية فرح والفقيه ، ان هذا الأخير (كرجل) لا نراه

في البداية ، اننا نسمع حقيقته من خلال صوته الآتي ـ وبقوة ـ من خارج اطار الصورة . صوت ينطق بكل عناصر الغيب ، وبهذه العناصر يتوهم استرجاع الأرض . سلبية وبرودة رومية فرح أمام هذا الخطاب تريد أن تقول شيئا ما . ثم ان اختيار شخص هذا الرجل الذي قام بهذا الدور ، كان بدوره اختيارا مقصودا ، وهذا الاختيار كان يغيي اعطاء صورة مشوهة للرجل الذي ينطق بعناصر هذا الخطاب .

فالزمن الاجتماعي هو بدوره زمن طاغ من جهة اعتباره مستندا الى حضور ذكوري يلغي فيه سكانه المرأة كعنصر انساني خصب ومنتج . وبالرغم من أن هذا الزمن لا يمكن مقارنته بمتراسة قهر الاحتلال ، فانه ، هو كذلك ، يشكل عامل سلب للحرية من جوانب أخرى مختلفة.

فما أسميناه بالزمن الذاتي محاصر ، اذن ، من طرف زمنين متفاوتين في القهر والتعنيف . غير أن هذا الزمن الذاتي ، بالرغم مما يمكن أن يظهر عليه من استقلالية وارادة انفصال ، فانه يتواجد داخل الزمن الاجتماعي العام . انه يشكل **هامشا من هوامش الزمنية المركزية** . لأن سحر ، مهما أعلنت ـ بل ومارست ـ رفضها للقيم السائدة ، فانها أحيانا ترحب بالتضامن العميق الذي يعيشه أفراد الحي أو المدينة أو المجتمع . هي ترحب به وتعمل باستمرار على الانفصال عنه في نفس الآن . هي توجد داخله ، ولكنها تخلق المسافات معه . من هنا تستطيع سحر انتاج زمنها الخاص ، الذاتي ، المتميز بنوع من الاحتجاج على الزمنية الذكورية من جهة ، وعلى الزمن الامبريالي من جهة ثانية .

سحر لا تعفي المرأة من النقد والطعن ، هي بدورها . حين تنغمس في ممارسة طقوس تمنعها من الحضور « النضالي » المنتج . لأن المرأة المحتجبة ، في نظر سحر ، تفرض قيودها على ذاتها ، بقدر ما تستكين لهيمنة منطق تهميشي ينسجه الرجل، فيستحيل على هذه المرأة بالتالي أن تخلق زمنها الذاتي الذي يمكن أن ينصهر و « يتذوب » مع الآخرين لصياغة نمط حياة أكثر خصوبة وعطاء . فسحر تعتبر أن المرأة اذا لم تستطع الوصول الى فهم ذاتها ، ووعي حضورها ومحيطها ، فانها ستبقى رهينة زمنين متفاوتين في القوة والضغط : الزمن الذكوري ، والزمن الامبريالي . لهذا كان من المقبول أن يتخذ ميشال خليفي ، في فيلمه ، شخصيات نسوية نمطية . ونمطيتها تتجلى ، بالاضافة الى المعاني الأخرى التي تعرضنا لها ، في قوة شخصيتها ، وصرامة موقفها ، وعنف اختيارها . هكذا تكون ارادة خلق الزمن الذاتي ، لا بد وأن تصطدم بقهر الازمنة الأخرى .

اننا في الوهلة الأولى ، نشعر بشيء من الذهول أمام هذا المشهد ، ولا نقوم بشيء الا اعلان شيء من الضحك ، لأننا لا ندرك عمق الدلالة المتوخاة منه . نضحك لأن الفتاة تغني لفائزة أحمد ، ويواكب هذا الضحك سؤال لا نستطيع صياغته بدقة ، وما يمكن أن نقول هو : هل هذه الفتاة الفلسطينية في الفيلم تنشد ، هي الأخرى ، لفائزة أحمد ، أو هل الفلسطينية هي كذلك تعرف فائزة أحمد وتحب ، وتعبر عن حرمانها وكبتها ؟ أي بعبارة أخرى تعلن عن نمط حياتها داخل هذا الحصار والاغتصاب الذي يؤديه الزمن الأمبريالي ؟

ان مشهدا بهذا العمق لا نعثر عليه كثيرا في السينما العربية ، فهو ينم عن تفكير سينمائي يعرف كيف يوظف أساليبه وامكاناته . انه مشهد له جدله الخاص يحمل كبته ، احتفاله ، جسده ، حبه ، هويته ، ويرمي بنا في الفراغ والانتظار ، لقطات الفراغ والحالة الانتظارية التي تظهر على الناس من الشرفات تعطي هذا المشهد عمقه الوجودي والانساني المتميز .

ان صور فيلم ميشال خليفي تحرك فينا الدهشة والسؤال وهي صور سينمائية نادرة في جمالها وعمقها في السينما العربية . هي صور لأن خليفي أرادها أن تكون كذلك بواسطة الفيلم . وتمشيا مع ما تعرضنا له ، وانطلاقا من العنوان ، يتبدى لنا عمق دلالته ، اذ انه يكثف هموم الفيلم برمته . هي صور لكنها لصيقة بالذاكرة . وهذه الذاكرة أرادها أن تكون خصبة . وهنا نتساءل : هل الخصوبة في الفيلم ، تنسب الى الذاكرة أم الى الصور ؟ أم انها تنسب اليهما معا ؟

لفظة صور تجسد لنا الخصوصية السينمائية في عنوان الفيلم . والذاكرة ترصد تاريخ هوية أصلية . والخصب دليل تفتح وتحرر وعطاء . صور ، ذاكرة ، خصب ، ثالوث جدلي مبدع في حركيته وتوتره .

المعالجة السينمائية لصور ميشال خليفي حين ربطها بالذاكرة والجسد الفلسطيني تثبت أن الأرض الفلسطينية هي فلسطينية (رومية فرح والأرض ، سحر ونابلس ...) ولا يمكن أن تنسب لغير الفلسطيني . هكذا تستدعيك صور الفيلم الى احتضانها وحبها وبالتالي الدفاع عنها ، وقبل أن يتم هذا التلاقي لا بد وأن تفرض عليك شيئا من التباعد والتأمل . من هنا تأتي أهمية مفهوم التحرر في الفيلم . التحرر لا يرتكز على شعار . انه ينطلق من نمط وجود . والتحرر ليس واحدا ، بل انه متعدد : تحرر الوطن وتحرر المرأة وتحرر النظام الاجتماعي من العلاقات المؤسسة على الهيمنة الذكورية والاستغلال . هناك جدل عميق بين تحرر الانسان والوطن في فيلم ميشال خليفي . وهو لا يدعونا برفق لفهم هذا الجدل ، بل انه يمارس علينا شيئا من

الزمن الذاتي ، في الفيلم ، زمن عنيف في اختلافه . وعنفه لا يمس الأزمنة الأخرى فقط ، بل انه يعلن عن ارادة تاسيس كينونة مغايرة ، ولو كان محكوم عليها بالألم والمعاناة . انه تعبير عن هوية أصلية ، أرادت ان تنتج ملامح شخصية مختلفة .

فما يميز مختلف الأزمنة في الشريط هو التنابذ والتصاهر لأن الزمن الامبريالي يستهدف اجتثاث معالم تراثية وتاريخية لشعب برمته ، غير أن هذا الشعب ينتج ، باستمرار ، أساليب مقاومته لارادة الاغتصاب هذه . ومن ضمن الوسائل المعبرة عن هذه المقاومة في الفيلم تبرز « ظاهرة » الغناء .

الغناء ليس مأخوذ في الفيلم للتعبير عن لحظة نشوة وفرح منفصلة ، أو هو منظور اليه بوصفه وسيلة من وسائل التعبير الفني التي تعكس هموما فردية خاصة . بل ان الغناء اعلان للهوية ضدا على ارادة الزمن الامبريالي (المجموعة الغنائية التي تشارك معها سحر في جامعة « بير زيت » ، بدأت بمحاولة انشاد قصيدة قدمتها لهم سحر مقتبسة من الفولكلور ، ومن التراث (كليلة ودمنة ، ألف ليلة وليلة ...) . ثم قصيدة أخرى تستنكر الاحتلال وتغني للمقاومة والنضال – وتجدر الملاحظة هنا أن ميشال خليفي يتعاطف مع رجال هذه المجموعة ويتعامل معهم بشكل ايجابي –) .

الا أن ما يثير الانتباه أكثر ، فيما يتعلق بظاهرة الغناء في فيلم ميشال خليفي ، هو أغنية فائزة أحمد التي تنشدها احدى الفتيات . هذا المشهد يعبر عن جهد سينمائي متقدم جدا . الفتاة حين تبدأ انشاد أغنية فائزة أحمد « آخذ حبيبي أنا ... آخذ حبيبي يا بنات ... الخ » نرى جسدها (وهي مكتفية بلباس داخلي خفيف) ونسمع صوتها . غير أنه انطلاقا من هذين العنصرين (الجسد / الصورة ثم الغناء / الصوت) يكشف لنا المخرج عن حقيقتها ، باعتبارها شابة فلسطينية تنشد لفائز أحمد داخل الوطن المحتل من جهة ، وكانسانة تنطق – من خلال هذه الأغنية – بحرمانها وكبتها من جهة ثانية . ولكن ما يشد الاهتمام أكثر هو اعتبارها امرأة تحتفل بذاتها كجسد يتطلع للاجتماع بالآخر .

حرمان وكبت الفتاة تعبر عنهما كل اللقطات التي نسجت حول أغنية فائزة أحمد ، وما يميز هذه اللقطات هو كونها تأخذ صورة لأماكن فيها بعض الفراغ . ومن ثم فالمكان فارغ ولكن الصوت المنشد يحاول أن يملأه برغبة ما. رغبة عنيفة تطمح للتحقق ، والالتحاق بالآخر ، أو الاجتماع به . والفتاة لا تملأ فراغ المكان بصوتها فقط ، بل أيضا بعض حركات جسدها التي تستعد للاحتفال به (تصبغ أصابع رجليها ... وتغني ...)

العنف . فرومية فرح في لقطة نهاية الفيلم ، لا تضرب على الصوف فحسب ، وحركات عصاها لا تستهدف الصوف فقط ، بل اننا نشعر باستفزاز خاص ازاء هذه اللقطة . لننا ونحن نراها نريدها أن تتحول الى لقطة أخرى ، أو أن تنتهي وتتوقف بسرعة لأنها في حقيقة الأمر تخلخل الرؤية فينا وتزعج اطمئناننا ، وفي نفس الآن تستدعينا ـ داخل عملية الخلخلة هذه ، وشيئا فشيئا ـ للوقوف عند النهاية التي سوف يلتقي فيها كل من السينما والشعر ، كل من ميشال خليفى ومحمود درويش .

لقد بدأ فيلم خليفى بالتاريخ (وروميه فرح) وانتهى بالشعر و (رؤية فرح) . وبين التاريخ والشعر كان خطابا سينمائيا محكم الحبك والنسج . اذ جمع بين التسجيلي والروائي ، بين التقريري والمجازي لدرجة تشعر وكأنك أمام كتابة سينمائية استطاعت أن تخضع الواحد للآخر وتصهره ضمن صيرورة ابداعية اتخذت من الأرض والجسد والذاكرة والمواجهة موضوعات لها .

هكذا كانت صور فيلم ميشال خليفى جميلة في خصبها ، ترصد معالم ذاكرة مجذرة في هويتها ، وكانت سحر . كم كان اختيار ميشال خليفى للمرأة رائعا . وكان أروع حين اتخذ من سحر امرأته التي اعلنت عن عناصر خطابه . فخلق لنا فرصة نادرة للتفاعل الحي من خلال الذاكرة والأرض والمرأة والنقد والشعر والسينما .

مـــاي 1983

محمد مسكيــن

حول النقد والتنظيـر في المســرح المغربـي

1) مـدخــــل :

ان الحديث عن النقد المسرحي في اطار نقاش قضايا المسرح المغربي هو محاولة لولوج المناخ الجمالي / المعرفي وحتى الايديولوجي للمؤسســة المسرحية المغربية ، اذا أمكن الحديث عن هاته المؤسسة ، والتي تتبنبن من خلال مجموعة عناصر يندرج ضمنها النقد المسرحي نفسه . ان أهميــة وخطورة النقد المسرحي لا تتجلى فقط في كونه يمثل الوساطة بين المبـدع والمتلقي ، ولكن في كونه يمثل لحظة الوعي بالنسبة للعملية المسرحية ، اي أنه يمثل القناة الفكرية ـ على مستوى التقييم ـ التي تمر منهــا العمليــة المسرحية . ان النظر الى العملية النقدية من هاته الزاوية هو ابراز لخطورة ملامستها العمل الابداعي ، ملامسة نقدية يفترض لتحققها وجود مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية يتمكن الناقد من خلالها ادراك العمل المسرحي في كليته كعرض وابراز قيمه . لهذا لا يمكن في اعتقادي الحديث عن المسرح المغربي ، سواء عن ملامح النهوض / التقدم فيه ، أو عن مـلامح الحصــر والتقويض الا عبر استقدام الاشكالية النقدية استقداما نقديا كنقد للنقد .

2) عن النقد ... والنقد المسرحي :

ان الفعل هو مولد الفاعل والمنفعل . لهذا فالبحث عن معنى الناقد يحملنا مباشرة الى فعل النقد ، الذي يعني في الأصل التمييز بين القطع النقدية الجيدة وغيرها . لقد امتدت هاته الدلالة من حيث أهمية الناقد كمالك لمعايير التمييز والتوجيه وكصاحب للكلمة الفصل لتشمل فترات النقد الأدبي العربي سواء في العصر القديم أو الحديث . لقد كان الناقــد محافظــا على استمراريــة الثوابت الثقافية من خلال تمييزه بين النص الأدبي الخاضع والمحتمل بهذه الثوابت واللا نص أو الكلام المنقول على هامش النص الأصلي . انها مهمة حضارية خطيرة امدت الناقد بشرعية الانتماء الى فئة المداولين للثقافــة وصانعيهــا .

اذا تجاوزنا هذا الفهم للعملية النقدية ، نستطيع القول بنوع من البساطة ان النقد بصفة عامة هو ابداء رأي معين ، والرأي موقف ، لهذا كان النقد موقفا

من شيء ما ، لكن اذا حصرنا النقد في مجال الرأي ألا نبقى في مستوى الانطباع الشخصي / الذاتي ، مما يجعل الرأي ، أي رأي سواء في مباراة رياضية أو في أكلة ما نقدا ؟

لقد ميز « أفلاطون » منذ زمن يمتد طويلا بين الرأي والمعرفة ، فالرأي عنده موقف ذاتي ، مزاجي غير مستقر وثابت ، وبالتالي فانه لا يستطيع تأسيس ـ المعرفة ـ التي تعتبر نتاجا عقليا في مقابل الرأي الذي يظل مرتبطا بالحواس وهي متغيرة وخداعة . تاسيسا على هذا يمكن القول أن الانتقال من الرأي الى المعرفة هو انتقال من الانطباع الخاص الى التصور النقدي وكذلك انتقال من العام (القارئين + المشاهدين ..) الى الخاص (النقاد .)

ان الحديث عن النظرية النقدية يفرض الاشارة الى مجموعة الشروط المؤسسة لهاته النظرية ، والتي في تطورها عكست تطور المعرفة الانسانية نفسها ، لأن للنقد تاريخيته ، أي له سيرورته التاريخية المميزة له كخطاب . وحين كان النقد مرتبطا بالأدب والفن ، وحين كان تصنيف أشكال وصيغ المعرفة الانسانية يجعل منهما مجالين معرفيين خارج دائرة ما يسمى بالعلوم الحقة ، فانهما يندرجان اذن ضمن المجال المعرفي الانساني ، حتى نقول في اطار العلوم الانسانية . لهذا فان النظرية النقدية قد ارتبطت بهذا المجال وتطورت انطلاقا من تطوره بالذات . ويمكن تحديد مرحلتين أساسيتين مر من خلالهما التطور النقدي :

أ ـ النظرية النقدية وهي خاضعة للجاذبية الفلسفية منذ أن جعل منها أفلاطون محورا أساسيا من محاور النسق الفلسفي في شكل مبحث الجمال في اطار نظرية القيم ، ثم بعد تدشين أرسطو للمغامرة النقدية الرائدة في كتابه « فن الشعر » . وستستمر هاته العلاقة بين النقد والفلسفة حتى كانط وهيجل وماركس الخ . ان هاته المرحلة قد عكست هم ايجاد أسس قوية للتقعيد النظري للعملية النقدية ، وكذلك لفهم كنه العملية الابداعية والخبرة الجمالية.

ب ـ يمكن تحديد المرحلة الثانية من تطور النقد عبر تطور المعرفة الانسانية نفسها خاصة في مجال العلوم الانسانية التي أخضعت العملية النقدية للفهم العلمي من وجهات النظر التالية : علم النفس + علم الاجتماع + (سوسيولوجية المعرفة) + اللسنيات . ان هاته المرحلة الثانية ستخضع لتاثير الدراسات اللسنية بشكل واضح وقوي ، بالاضافة الى ان هاته الدراسات ستساهم في بلورة التصور البنيوي الذي يصنع لنفسه حاليا أرضية صلبة في ميدان النقد .

3) ثقافة الناقد المسرحي .. والتداخل بين النقدين الادبي والمسرحي :

هل المسرح أدب فقط ؟ أم أنه أكبر من هذا ؟ وبالتالي هل يمكن اخضاعه لمقاييس النقد الأدبي ؟ اذا كان الأدب لغة (كلمات + رموز .. الخ) أي أنه متن يتمحور حول اللغة ، فان المسرح ولد خارج النص الأدبي وأسس اشكالياته بعيدا عنه خاصة على مستوى اللغة . فاذا كانت اللغة زمانا فان المسرح تركب أصلا في المكان ومن خلاله . ان كلمة .Théatron اليونانية قصد بها أولا ـ **المكان** ـ مكان العرض المسرحي . ان المسرح يمتلك مشروعيته التاريخية / الحضارية والجمالية ضمن الأجناس الأدبية والفنية الأخرى من خلال امتلاكه لخاصية « **العرض** » .Spéctacle يقول برنار دور : « ليس المسرح شكلا أدبيا بين أشكال أخرى (...) ان العمل الأدبي لا ينتقل الى مجال الوجود مسرحيا الا من خلال انتقاله الى مجال التشخيص . ان العرض هو الذي يؤسس المسرح ... » لهذا كان المسرح هو فن الآخر أصلا ، أي انه يوجد من خلال تواجد الآخر (المتلقي + المتفرج + المشاهد ..) . ان هاته الخاصية الأساسية المتميزة للعملية المسرحية تفرض ضرورة التمييز بين النقد الأدبي المتداول وبين النقد المسرحي الذي يمتلك أو يجب أن يمتلك هو الآخر خصائص يجب أن تميزه عن النقد الشعري أو الروائي .. الخ . ذلك أن القصيدة ، أو الرواية تكتمل فور انتهاء المبدع من كتابتها ووصولها الى يد الناقد ، في حين تبقى المسرحية كنص أدبي مجرد مشروع غير مكتمل ، في مرحلة القوة فقط باللغة الأرسطية وليس في مرحلة التحقق . والنقد الذي يهتم بالنص المسرحي فقط دون تجاوزه للعرض ككل يبقى نقدا مسرحيا ناقصا في اطار الامكان فقط .

بناء على هذا يمكن طرح السؤالين التاليين :

+ هل النقد المسرحي بالمغرب هو نقد في حالة الامكان أم التحقق ؟

+ ما هي الشروط الجمالية والمعرفية الواجب توفرها في نقد مسرحي يريد لنفسه أن يكون نقدا شاملا يتعامل مع العرض المسرحي ككل ، أو كبنية مكونة من مجموعة عناصر أو وحدات دالة يمثل النص احداها ؟

ويمكن أن نتجاوز حدود هاته الأسئلة المهادنة لنطرح سؤالا مقلقا : هل هناك نقد مسرحي في المغرب حتى نصنفه أو نبحث عن أسسه ؟

يقول **جون دوفينيو** في اطار حديثه عن الثوابت المعرفية للنقد المسرحي أن هناك ثلاثة مجالات يمكن أن يهتم بها النقد المسرحي :

1) هناك نوع من النقد يريد أدراك طبيعة المسرح أو استجلاء الخصائص المميزة للمسرح كصنيغة تعبيرية .

2) الصيغة الثانية للنقد المسرحي تتمثل في محاولة البحث عن أصول المسرح وعوامل نشأته ، ثم علاقته بالمجتمع والانسان وعن معنى الخبـرة الجمـاليـة ... الـخ .

3) أما الشكل الثالث فهو الذي يحاول متابعة سيرورتـه التاريخيـة كتطور ومراحل محاولا تحديد الثوابت والمتغيـرات .

ان هذا التصنيف للنقد المسرحي هو تصنيف يتعامل مع النقد بدلالته العامة ، ولا يأخذ بعين الاعتبار ذلك النقد الجزئي المرتبط بالتعامل النقدي مع بعض الأعمال المسرحية كتجارب فنية خاصة ، ولكن رغم ذلك يمكننا أن نتساءل ، أين يمكن وضع النقد المسرحي بالمغرب ضمن هاته الخانـات الثلاث ؟ اذا تاملنا المحاولات النقدية القليلة والمتفرقـة قلـة العـروض المسرحية نفسها فسندرك بسرعة أن هذا النقد رغم قلته هو نقد بالدلالـة الجزئية ، أي منصب على التعامل مع أعمال خاصة وجزئية . وقبل تحديد نوعية هذا التعامل ، أشير الى أن النقد المسرحي المغربي أو العربي المعاصر بصفة عامة ورث غياب المفهوم أو التصور أو النظرية المسرحية . وهذا ربما يرجع الى غياب النظرية الجمالية خاصة في المجال المسرحي ويتجلى هذا واضحا في عدم ادراك الفلاسفة المسلمين لأبعاد وخلفيات الفن المسرحي كما فهمه أرسطو في كتابه « فن الشعر » اللهم الا بعض الشذرات المتفرقة كتلك التي نجدها عند ابن سينا في كتاب « الشفا » « وأما قوميديا وهو ضرب من الشعر يهجى به هجاء مخلوط بطنز وسخرية وهو يخالف طراغوديا ... » (1) .

ونفس المفهوم سبق للفارابي اعلان عنه . ان هذا يؤكد صراحة تحكم المنظومة المرجعية التعبيرية الأساسية في الثقافة العربية وهي الشعر في فهم الفلاسفة المسلمين للعملية المسرحية التي تدخل في اطار ما يسميه ابن رشد **بالأقاويل الخطبية** ، وهو تعبير قدحي .

ان هذا الغياب التاريخي للنظرية المسرحية في الثقافة العربية ما زال مستمرا لحد الآن ، وما زلنا نشكو من فراغ مهول على مستوى التقعيد النظري للعملية المسرحية (2) باستثناء بعض المحاولات النقدية الجزئية التي يمكن رصد سماتها العامة كالتالي :

أ ـ هنالك مجموعة من المحاولات الجادة في هذا الميدان والتي تعمل على تاسيس المشروع النقدي المسرحي بالمغرب على قواعد موضوعية ، الا أن جلها يُبقى في حالة الوجود بالقوة بالدلالة التي حددناها سابقا ، أي انه نقد ببعد واحد من خلال تركيزه على جانب النص فقط مـع اغفال العناصـر

الأخرى المكونة للعرض المسرحي ككل ، وبهذا يفقد مشروعيته كنقد مسرحي، وهذا يضعنا في مواجهة مشكل الثقافة المسرحية الواجب توفرها في الناقد المسرحي .

ب ـ حضور البعد الانطباعي في هذا النقد الذي يبقى حبيس النظرة الشخصية والذي كثيرا ما يتبلور في اطار حكم متسرع لا يرقى الى مستوى الموقف النقدي الرزين . ان العرض المسرحي يقدم فرصة مهمة لاستجلاء ملامحه البنيوية كنسق من العلاقات بين مجموعة من الوحدات الدالة التي تشكل عناصر التبنين *Structuration* الضرورية للعمل المسرحي مما يقدم امكانية اخضاع العرض لدراسة عملية متأنية . ان اشارتي الى هاته المسألة لا يلغي ادراكي لصعوبة تحققها انطلاقا من العوائق المعرفية والجمالية التي تعترض تحققها كمشروع نقدي .

ج ـ ان النقد المسرحي في المغرب هو نقد صحفي ، وهذا يفرض عليه الاختزال والاختصار نظرا لطبيعة الطاقة الاستيعابية الضعيفة للجريدة اليومية أو الأسبوعية للعمل النقدي أو الأدبي بصفة عامة . ان عملية الاختزال كثيرا ما تؤدي الى تفكك واختلال المحاولة النقدية وبالتالي سقوطها في التهافت والتصنيف السريع . ان هذا يضعنا أمام الضرورة الملحة لتوفير شروط اصدار مجلة متخصصة في الابداع المسرحي تأليفا واخراجا ونقدا .

د ـ ان السمة المميزة لهذا النقد هو كونه نقدا ايديولوجيا بشكل مضخم حيث يسقط بنوع من التغافل اللاعلمي باقي القيم الأخرى التي يحملها العمل المسرحي مركزا على المضمون الايديولوجي فقط . ان هاته السمة تعكس في حقيقة الأمر تخلف الفهم النقدي وتحركه ضمن اطار ضيق مما يعكس خضوعه عمليا لنظرية الانعكاس ، والتي تتعامل مع العمل الابداعي كمرآة مجلوة تعكس ملامح الواقع . ان هذا الفهم يشكل عائقا معرفيا خطيرا في وجه تطور النقد المسرحي الذي يبقى متخلفا بالقياس الى التقدم الذي أصبحت تعيشه الأصناف النقدية الأخرى ، كما ينتج عنه سوء فهم لحقيقة العلاقة بين المسرح والواقع من خلال سوء فهم للمسرح نفسه وللواقع أيضا .

يبدو في اعتقادي أن هاته الخصائص الأربع هي ما يشكل بنوع من الاختصار عوامل الحصر الرئيسية أمام المشروع النقدي المسرحي في المغرب ، ولقد تعمدت التركيز عليها نظرا لارتباطها بالمضمون المعرفي للنقد ، أي تلك المتعلقة أصلا بالمعرفة النقدية بالنسبة للناقد المسرحي ، ما دام النقد المسرحي ـ وهذه أهميته ـ هو بالنسبة للابداع المسرحي بمثابة الابستمولوجيا بالنسبة للعلوم هدفه هو استجلاء القيم المعرفية والايديولوجية

والجمالية للعملية الابداعية . وهذا يفرض اعادة النظر في الأسس النظرية التي يقوم عليها النقد المسرحي عندنا .

4) بين النقد والتنظير في المسرح المغربي :

ان الغائب في النقد المسرحي وهو ما أسميته بالنظرية أو التصور المسرحي ، نجده حاضرا بشكل مكثف في بعض المحاولات التنظيرية في المسرح المغربي . وليس غريبا أن يظهر هذا الهم التنظيري بين المبدعين المسرحيين أنفسهم نظرا للمعطيات التاريخية التي حكمت دخول المسرح كفن وافد على الثقافة العربية ، ثم نظرا لافتقاده الى الأساس النظري . ان المحاولات التنظيرية في المسرح تعكس رغبة مشروعه في فهم العملية الابداعية من الداخل ، أي من صميم الممارسة المسرحية . ان التنظير المسرحي هو نقد ولكن بالدلالة العامة ، أي بالبعد الذي حدده «جون دوفينيو» لهذا يمكن اعتبارة محاولة لسد الثغرة الموجودة في النقد المسرحي المغربي والمتمثلة في افتقاد هذا النقد لامكانية تأسيس النظرية . ان هذا التنظير ، أو النقد من الداخل ، هو رغم كل الملامح السلبية التي يحملها والتي سأشير اليها ـ يبقى علامة بارزة على حيوية وحركية العمل الابداعي في المسرح المغربي ، كما يعكس رغبة المبدع المسرحي وطموحه في فهم العملية المسرحية فهما معرفيا وجماليا ، وهذا في حد ذاته تعبير عن لحظة ادراك واع لأهمية هاته المسألة بالنسبة اليه . كما ان هاته المحاولة هي تكسير لسلطوية النقد الخارجي ومواجهة حادة معه على صعيد فهم وتفسير وتأويل العمل المسرحي . الا أن هاته الجوانب الايجابية في التنظير المسرحي لا يجب أن تخفي عنا بعض الملامح السلبية التي ان تعمقت ستتحول الى عوامل تقويض ، تكسر العمل المسرحي من الداخل . ان التنظير المسرحي يفقد كل مشروعية حينما يتحول الى هوس مرضي يستهدف تحقيق الذات على مستوى الزعامة والبحث عن الأتباع . وليس غريبا في ظل الشروط التاريخية الراهنة خاصة على المستوى الثقافي أن يعيش المسرح المغربي ظاهرة الزعامات القطرية بالدلالة الثقافية . ولعل مسألة الأوراق والبيانات التي أصبحت تغزو الساحة المسرحية في الآونة الأخيرة تحمل أكثر من دلالة . هكذا نجد أنفسنا أمام تيارات مسرحية على مستوى الدعوة والنداء والأوراق في ظل فقدان كل مقومات التيار المسرحي من تراكم كمي / ابداعي لازم وتجانس داخل الوحدة النظرية للتاريخ ممارسة طويلة نسبيا على المستوى الزمني حتى يتسنى « لهذا التيار » ايجاد أسس قوية تمده بامكانية الاستمرار . ويبدو من خلال استقرائنا للتجارب المسرحية والفنية بصفة عامة عبر المسار التاريخي للممارسة الفنية أن التيار- أي تيار ـ هو تأسيس « بعدي » أي انه عملية

تؤسس عبر عملية تجميع وتركيم عدد كبير من المؤشرات الموجودة في أعمال فنية معينة . وتمثل هاته المؤشرات نقط تقاطع ضرورية لممارسة التعميم ، وتعميم هاته الخصائص المشتركة عن طريق صياغتها تجريديا هو المؤدى الى الحديث عن التيار . الا أن الحاضر عندنا هو عكس هاته العملية ، ذلك أن التيار يراد له أن يوجد « قبليا » كمؤسسة لها قواعدها ومنطلقاتها بشكل جاهز ولا يبقى على الداخل الى هاته المؤسسة غير الاتفاق المبدئي على هاته القواعد بشكل علني (ظاهرة التوقيعات .) . ان هاته العملية الحشدية تؤدي الى تواجد مجموعة من الأسماء الحاضرة أو الغائبة نهائيا من الساحة المسرحية تواجدا شكليا فقط في اطار ما يسمى بالتيار مع افتقادها لكل جيش ابداعي ، مرتكنة الى الاجترار . ان هذا الواقع ساهم في خلق حالة « الجدب الابداعي » التي تطبع وضعية المسرح المغربي ومفارقة التناقض الموجود بين كثافة الكلام على هامش الفعل المسرحي مع غياب هذا الفعل ابداعيا . ومن ضمن العوامل المشكلة لهذا الواقع محاولة تلمس أقصر الطرق لايجاد موقع ما ضمن الخريطة المسرحية وكذا البحث عن « الأمان الابداعي » خوفا من المغامرة الشخصية وقلق البحث والتساؤل .

ان كل هذا يضعنا مباشرة أمام السؤال التالي : هل هناك حقا شروط موضوعية وذاتية تمكن من تاسيس التيار المسرحي ؟ يمكن أن نتلمس الجواب ـ ولو بنوع من السرعة ـ من خلال أهم اشكالية نظرية ما زالت تتحكم في المسرح المغربي والعربي بصفة عامة ونقصد بها ما يسمى باشكالية التجذير أو التأصيل . ان كل أو أغلب ما كتب تنظيرا وابداعا في المسرح العربي هو مساهمة مباشرة أو غير مباشرة في اعادة طرح هاته الاشكالية أو اعادة ترتيب عناصرها . لهذا فان الخطاب المسرحي التنظيري خاصة منذ مارون النقاش حتى الآن هو خطاب دفاعي / نكوصي يبحث عن مبررات وجوده في الماضي / الذاكرة / التراث . وهو يعكس في حقيقة الأمر وضعية مسرحية عامة تمتاز بالاختناق الابداعي وهامشية الخطاب المسرحي ضمن أنماط الخطابات الابداعية الأخرى . ان هذا الخطاب يسعى للحفاظ على ذاته مواجها بكل قوة انفعالية تلك الدعوة المشككة في شرعيته ، لهذا فانه يمتاز برد الفعل ، لا يصوغ اشكاليته الخاصة ، وانما يتحرك ضمن الاشكالية التراثية التي رسمتها هاته الدعوة ساعيا نحو البحث عن أصالة موهومة تارة في المقامات أو الحكايات وأخرى في الحكواتي أو الكراكوز أو الحلقة ... الخ . اننا لا ننكر أهمية التراث كمجال للاستلهام الجمالي وكحقل للصراع الايديولوجي ، الا أن هاته الدعوة أصبحت تشد المسرح العربي اجمالا الى الماضي بشكل متحفي حيث يتحول الماضي سيدا يمارس سلطة قصوى على

الحاضر . ان ما يهمنا في هذا المجال هو أن المسرح المغربي ـ والمسرح العربي بصفة عامة ـ ما يزال في مرحلة البحث عن الذات وايجاد موقع قار ضمن الخريطة الثقافية (3) . ان عودة موضوعية الى الوضع القانوني والاداري لهذا المسرح تؤكد هاته الفرضية . فاداريا ، وبالنسبة لما يسمى بمسرح الهواة ، ما زال يتأرجح بين الانتماء الى الشبيبة والرياضة أو وزارة الثقافة ، وما زالت هياكله التنظيمية مخلخلة (جمعيات ـ اتحادات ـ جامعة .) اما بالنسبة للمسرح الاحترافي فتنعدم أية قاعدة قانونية / تشريعية تضبط بنوع دقيق ممارسة الاحتراف . ان هاته المظاهر ـ رغم شكليتها ـ تعتبر ذات دلالة في هذا المجال ، خاصة اذا أدركنا أن المسرح ليس نظاما أدبيا فقط وانما هو مؤسسة بالضرورة تضبط اداريا وقانونيا . ان الحديث عن التيار المسرحي في ظل هاته الوضعية التي تمتاز بغياب أبسط مقومات العمل المسرحي يعتبر ضربا من الوهم . ان ما يكتب عندنا تنظيرا هو مجرد دعوات ، وفرق شاسع بين الدعوة والتيار .

هوامش :

(1) ان دراسة مسألة غياب التصور الجمالي في الفلسفة الاسلامية اصبح مسألة خاصة على المستوى المعرفي لكون هاته الفلسفة قد استلهمت اصلا النسق الفلسفي اليوناني الذي كان ضمن مكوناته مبحث القيم الذي تاسس على علم الجمال بالاضافة الى المنطق والاخلاق. لماذا اذن بحثت الفلسفة الاسلامية في كل من الاخلاق والمنطق ولم تبحث في الجمال ؟

(2) هناك واقع تاريخي شكل هاته الوضعية يتمثل في كون ان دخول المسرح بشكله الغربي الى الثقافة العربية كان دخول صيغة ابداعية ذات شكل معين (الممثل ـ الخشبة ـ الجمهور ... الخ .) مع غياب النظرية المسرحية خاصة وان الرواد الاوائل غلب عليهم الطابع التقني (التشخيص + الاخراج) أكثر من الطابع الادبي .

(3) يمكن ملاحظة هذا خاصة في موقع المسرح / المسرحيين ضمن اتحادات الكتاب بالعالم العربي . ان اقل ما يمكن قوله عن هذا الموقع هو انه غير موجود بالمرة او يوجد بشكل مهمش .

مكسيم رودنسون والاستشراق

سنحاول مناقشة أهم النقط التي أثارها مكسيم رودنسون حول الاستشراق . معتمدين أساسا على ما ورد بهذا الصدد ، في كتابه : جاذبية الاسلام La fascination de l'Islam ومركزين على المحاور الآتية :

- حقل الدراسات الاستشراقية .
- الاستشراق كخطاب ايديولوجي .
- آفاق البحوث الاستشراقية

1) **حقل الدراسات الاستشراقية** : يرى مكسيم رودنسون ان الاستشراق بمعناه الكلاسيكي قد ارتكز في دراسته للمجتمعات الشرقية ، ومن ضمنها المجتمع العربي الاسلامي ، على علمين عرفا ازدهارا كبيرا في القرن 19 وهما : الفيلولوجيا والتاريخ المقارن للأديان . فانطلاقا من مراجعة الكثير من النصوص والوثائق ، وتنقيحها ونشرها ، وبالاستفادة من نتائج تاريخ الأديان ، كون الاستشراق الكلاسيكي (رينان ، فلهوزن ، غولد زيهر ...) رصيدا معرفيا هاما حول هاته المجتمعات . لقد كانت هناك معلومات وافرة ، لكنها لم تتسم بالدقة المنهجية ، كما لوحظ غياب تام للطرح الاشكالي ضمن بحوث المستشرقين : « فالأبحاث الفيلولوجية التي ارتكزت عليها كل الدراسات المهتمة بالحضارات الشرقية ، لا تتوفر على أية اشكالية نظرية خاصة بها ، فهي قد اكتفت بدراسة النصوص وتنقيحها » (1) .

من جهة أخرى ، وانطلاقا من دراسات تاريخ الأديان ، توصل المستشرقون الى نتائج تقرر بأن العامل الديني يهيمن على مجمل نشاط المجتمعات الاسلامية ، وبالتالي فانه ينظر الى تاريخ هاته المجتمعات كتاريخ له مساره الخاص والمتميز عن مسار التاريخ الكوني (كما يراه الغرب طبعا) كما ينظر الى فعالية الانسان المسلم كفعالية خاضعة للديني بشكل مطلق ، ومن هنا يرى رودنسون أن مثل هذا التصور يسقط في « المثالية التاريخية ».

هل تجاوز الاستشراق الجديد القائم على معطيات العلوم الانسانية مثل الاثنولوجيا والتاريخ الاقتصادي والسياسي ، والسوسيولوجيا الخ ، تلك التصورات المثالية ، وهل تمكن من اقامة صيغ ومفاهيم جديدة للتعامل مع الاسلام ؟

يشير رودنسون الى أن « تقدم العلوم الانسانية أظهر تنوعا لمشاكل لا يمكن أن تجد لها حلا لدى الفيلولوجيين وحدهم » (2) بمعنى آخر ان تعدد المشاكل المتعلقة بالمجتمعات الاسلامية ، استوجب تدخلا لمختلف العلوم الانسانية للبحث عن حلول لها ، وهذا يذكرنا بما اكده جاك بيرك وهو بصدد حديثه عن ممارسته العلمية : « ليس هناك استشراق بالمعنى العتيق للعبارة، فالأمر يتعلق بجناح شرقي للعلوم الاجتماعية والانسانيـة ، وبمساهمـة مستمرة للباحثين من كل صوب » (3) .

في هذا الاطار يتكلم رودنسون عن اهمية العلوم الانسانية في صياغة اشكاليات جديدة تساهم في توسيع حقل المعرفة الاستشراقية . وهكذا ـ وعلى سبيل المثال ـ « فان اثنوغرافيا الشعوب الاسلامية ، هو الحقل الذي برز فيه بشكل اكبر ، تاثير الاشكاليات الجديدة ، حيث نتجت عن ذلـك دراسات قيمة كدراسات ادموند دوتي (1867 ـ 1921) وادوارد فسترمارك (1862 ـ 1939) E. Westermarck (4) Edmon Doutté

السؤال المطروح هو : هل تشكل البحوث الاستشراقية المرتكزة على معطيات العلوم الانسانية ، فعلا قطيعة مع الاستشراق التقليدي ، وبالتالي هل يمكن اعتبار ممارستها العلمية بعيدة عن كل خلفية ايديولوجية ؟

2) الاستشراق كخطاب ايديولوجي :

يعترف رودنسون بالتاثير السلبي الذي تمارسه الأفكار الجاهزة على البحوث الاستشراقية ، وهو يبرر ذلك بتاكيده على أن التعامل مع الغيـر « الآخر » يبقى مشروطا بنوعية النظرة القائمة حول هذا الآخر . « ان الأبحاث الأكاديمية تتاثر أكثر مما تؤثر في الأفكار القائمة ، وما من أحد يكره أو يحب مجانيا ، شعبا أو ثقافة خارجية » . (5)

ان رودنسون سيحدد مجموعة عيوب ميزت الدراسات الاستشراقيـة منهـا :

- تصورها الثبوتي والميتافيزيقي للثقافات .
- ارتباطها « الجزئي » بالسياسة الامبريالية .
- نكهتها الشرقية .

فالاستشراق ، وانطلاقا من مواقفه المتمركزة حول الذات (الغربية) ، توصل الى نظرة ميتافيزيقية ، فهو ، وكما يؤكد ذلك ادوارد سعيد « يعاين الشرق بوصفه شيئا وجوده معروف دائما للغرب ، وبوصفه أيضا شيئا بقي ثابتا في الزمان والمكان ، من أجل الغرب . لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الفخامة والتاثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي والسياسي والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب ، فالغرب هو المشاهد ، والحكم ، والمحلفون ، لكل وجه من أوجه سلوك الشرق » (6) .

ان تعامل المشرق مع الآخر (المجتمع الشرقي عموما ، والعربي الاسلامي على الخصوص) يقوم على عقدة التفوق : تفوق جنسي (رينان ، جوتييه) وثقافي (فون غرونباوم ، ماكدونالد ...) بل وحتى في حالة « التعاطف » مع المجتمع الاسلامي (ماسينيون مثلا) فان المضمر الغير المعترف به يبقى ذلك الشعور بهامشية هذا المجتمع وبساطته ودونيته . (7)

ان مكسيم رودنسون واع ، بصعوبة التعامل مع ثقافة الآخر (المختلف) وبالمزالق النظرية التي قد تؤدي اليها كل دراسة قائمة على أحكام مسبقة (عن وعي أو عن غير وعي) ؛ لكن بدل أن يطرح النزعة المركزية الغربية كعائق معرفي في فهم الشرق ، نراه يقرر بنوع من القدرية Fatalisme أن لا مناص من وجود رؤية هكذا ، لأن كل نظرة الى الغير من الضروري أن تكون محملة بقيم الذات التي تشكل معيارا للحكم ، « لا معنى للقول بأن المواقف العرقية ، وخدمة السياسات الامبريالية قد شوهت مجمل الدراسات الانثربولوجية والاثنوغرافية والاستشراقية الاوروبية عموما ، فكل المجتمعات المتوفرة على فائض معرفي ، وجدت من الأفيد دراسة المجتمعات الأخرى ؛ وهي قد فعلت ذلك تحت تاثير انماطها الفكرية التي تمثل بالنسبة لها ـ وبشكل لا شعوري ـ النموذج الكوني الأمثل » (8) . اذن سواء تعلق الأمر بالاستشراق التقليدي أو بمجال العلوم الانسانية (اثنولوجيا ، اثنوغرافيا ، تاريخ اقتصادي الخ ...) فانه لا يكمن للباحث (الغربي) أن يتحرر من « منظومته المرجعية » المتمثلة في نمط ثقافته ، وبالتالي سيشكل الحقل الايديولوجي عائقا ابستمولوجيا أمام امكانية تصور علمي موضوعي . (يشير عبد الكبير الخطيبي بهذا الصدد وفي مقال له حول جاك بيرك والنكهة

الشرقية ، أن الاستشراق رغم التغيرات الطارئة على مناهجه ورغم استفادته من معطيات العلوم الاجتماعية ، فان اشكاليته المهيمنة لم تتغير) (9) .

يبقى هناك سؤال مطروح وهو : ماذا يمكننا ان ننتظر من مختلف الدراسات الاستشراقية ؟

3) آفاق البحوث الاستشراقية :

ما دامت هناك مشاكل تقف في وجه المستشرقين ، وتحول دون قيام نظرة موضوعية لمعرفة الآخر (الشرق عموما) فهل يمكننا أن ننادي بموت الاستشراق ؟

ان مكسيم رودنسون يرفض الحديث عن نهاية الاستشراق ، لأنه ليس هناك « علم استشراقي » محدد ، بل هناك مشاكل متنوعة تخص المجتمعات الشرقية ، تشكل حقلا لدراسات مختلف العلوم الانسانية ؛ فالشيء الذي انتهى هو هيمنة الفيلولوجيا في الدراسات الاستشراقية ، « ان تضاعف المواد المتاحة ، وكذلك أدوات العمل وتقدم مناهج الدراسة يسمح الآن لا بتخطي مرحلة الفيلولوجيا وانما باعطائها قدرا أقل من الوقت . كما أوضح تقدم العلوم الانسانية كذلك تعقدا لمشاكل لا يمكن للمرء أن يحلها بأسلحة المعرفة العميقة للغة وحدها ، وللادراك السليم ، والهام الأفكار الفلسفية الشديدة العمومية . وهكذا أصبحت ممارسة الدراسات الشرقية ـ والدراسات الاسلامية بشكل خاص ـ اكثر صعوبة وأقل خصوصية ، وأصبح الاتصال بالنظم العلمية الأخرى ـ وهو الذي كان ترفا فيما مضى ـ ضرورة ملحة » (10).

ان رودنسون يعترف بوجود ازمة يمر منها الاستشراق ، لكن هاته الأزمة في اعتقاده ـ يمكن تجاوزها اذا ما تم :

* طرح اشكاليات جديدة مرتبطة بواقع المجتمعات الشرقية الحالية .

* التحرر من نزعة المركزية المغربية والانصات الى الباحثين الذين ينتمون الى المجتمعات المدروسة ، من اجل بناء معرفة مشتركة .

* الاهتمام بالقضايا المهمشة من طرف الدراسات الكلاسيكية مثل : مرحلة الانحطاط ، تاريخ العادات الخ .

* الاهتمام بمشاكل العصر ، ومشاركة الشعوب المعنية قضاياها الملحة في التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي الى غير ذلك .

هل ستساعد هذه الشروط ـ فيما اذا تحققت ـ على بناء تصور دقيق وموضوعي للمجتمعات الاسلامية ؟

ان رودنسون يؤكد على « استحالة وجود منهج علمي « خالص » لدراسة الثقافات والمجتمعات » : (11) .

وعلى هذا الأساس يظل الارتباط بين العلمي والايديولوجي قائما ، وتبقى الآليات اللاواعية تفعل فعلها في التأثير على ممارسة الباحث النظرية ، فكيف يمكن لهاته الممارسة أن تكون بريئـــة ؟

عز الدين الخطابي

هـــوامـــش :

1) Maxime Radinson : La fascination de l'Islam. Petite Collection Maspero. Paris 1980. p. 85

2) Ibid. p. 106

3) Berque (J) Arebies. Etition Stock. p. 186

4) Maxime Rodinson : ouvrage cité. p. 92.

5) Ibid p. 153

(6) ادوارد سعيد : الاستشراق : المعرفة ــ السلطة ــ الانشاء .
ترجمة كمال ابو ديب . مؤسسة الابحاث العربية . بيروت الطبعة العربية الاولى 1981 . ص : 132 .

(7) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى كتاب ادوارد سعيد السالف الذكر . كما يمكن الاطلاع كراس صادق جلال العظم :

الاستشراق والاستشراق معكوسا . دار الحداثة . بيروت ، ط، الاولى 1981 .

8) Maxime Rodinson : Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant. In Le Mal de voir. Cahier Jussieu 12 10/18 (1976) page 255.

(9) يمكن الرجوع الى مقالة عبد الكبير خطيبي : بيرك والنكهة الشرقية . ترجمة محمد برادة . المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع عدد 4 : 1978 .

(10) مكسيم رودنسون : صورة العالم الاسلامي في اروبا .
عن مجلة الطليعة : عدد 2 . السنة 6 القاهرة ، فبراير 1970 ، ص. 83 .

11) Maxime Rodinson : La fascination de l'Islam. Ouv. Cité p. 110.

مذكرة عن حالة المغرب

« من تراثنا الحديث » لهذا العدد وثيقة لها أهميتها التاريخية، وعنوانها يبين غرضها وهدفها. إن أكثر من وثيقة هيأها وقدمها حزب الاستقلال للاطراف المناصرة للقضية المغربية، والمدافعة عن استقلال المغرب. فهذه الأطراف لم تكن على علم بالمعطيات الأساسية والضرورية للدفاع عن مطالب الحركة الوطنية في المحافل الدولية، وخاصة في الأمم المتحدة، ومن ثم كانت مناصرتها المبدئية لهذه المطالب عاجزة عن إبراز الحقائق ودحض افتراءات الاستعمار في حفاظه على معاهدة الحماية وتنفيده لها بما يجيء لتحديث المغرب. وكثيراً ماالتجأت هذه الأطراف لتتزود من الحركة الوطنية المغربية بالمعلومات والتحاليل المساعدة على دعم مبدئها التحرري.

أما حزب الاستقلال و هُوَ يُنجز مثل هذا العمل، فقد كان يتبع سبيل العمل الجماعي، حيث يتم الاتفاق على الخطوط العامة، ثم يقع تقسيم العمل، فيتكلف كل عَضو بإنجاز الجزء الذي تكفل به، ويتركب العمل في الأخير بطريقة متكاملة ومنسجمة، تجمع بين المعطيات والوقائع والمطالب، وهي جميعها تأتلف في تكوين ملف عن الوضع الاستعماري في المغرب وموقف المغاربة.

الأهمية التاريخية لهذه الوثيقة يدركها أعضاء الحركة الوطنية المغربية، كما يدركها الباحثون في قضايا التاريخ، والقانون. ونحن، حين ننشرها، اليوم، فإنما نحيي، من خلالها، رجال الحركة الوطنية، بما عملوا وكافحوا، على جبهات عديدة، وننبه الشبيبة إلى جانب غني من تاريخنا الحديث، وفي الوقت نشير، وكما أكدنا على ذلك مراراً، أن باب « من تراثنا الحديث » يهدف بالأساس نشر مجموعة من الوثائق، بتعدد مجالاتها واهتماماتها، نربط، عبره، هذه الوثائق بعدد أوسع من القراء والدارسين، لأن قراءتنا لماضينا الحديث ضرورة لقراءة مستقبلنا القريب والبعيد.

ونحن بموقفنا هذا نبتعد عن محو هذا التاريخ أو تشويهه، ونجهد، بعملنا المحصور، في توصيله للآخرين، مهما تبدلت الأحوال والأحكام.

« الثقافة الجديدة »

مذكرة عن حالة المغرب

رفعها حزب الاستقلال لهيئة الأمم المتحدة في 26 أكتوبر 1948 ردا على التقرير الذي قدمته الحكومة الفرنسية إلى الأمانة العامة لمنظمة الأمم المتحدة في شأن المغرب تطبيقا للفصل 73 (البَنْد الخامس) من دستور الهيئة.

وقد ورد تلخيص التقرير الفرنسي في بيان الأمانة العامة لمنظمة الأمم المتحدة المؤرخ في 28 يوليوز 1948 والمدرج في وثائق منظمة الأمم تحت رقم 568 / A

واتخذت مذكرة حزب الاستقلال نفس التبويب الذي وضعت عليه الحكومة الفرنسية تقريرها حتى يسهل على القارىء الحكم على مقدار صحة ادعاءات التقرير الفرنسي بمجرد المقابلة والمقارنة.

بسم الله الرحمن ارحيم

مقدمة

إن عناية هيئة الأمم المتحدة بالمبادىء العليا المنصوص عليها في دستورها وبالأخص فى الفصل الحادى عشر لدليل على تطور الضمير العالمى الذى قرر فى مرحلة من مراحل تاريخ البشرية أن لا يسمح بأن تكون العلاقات بين الدول المستعمِرة والشعوب المستعبدة مبنية على أساس الاضطهاد والعنف.

ولكن شتان بين إعلان المبادىء وبين تطبيقها بإخلاص . فلقد وافقت فرنسا على وجوب تقديم مصالح الشعوب التى تحت سيطرتها وتعهدت بضمان رقيها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والسعى فى جعلها قادرة على أن تدبر شؤونها بنفسها واعتبار ما لها من مطامح سياسية.

وفيما يتعلق بالمغرب فقد تعهدت بنفس تلك التعهدات منذ ست وثلاثين سنة لما بسطت حمايتها على هذه البلاد.

وفى وسعنا اليوم أن نعلن بصفة قطعية مجردين عن كل هوى أن فرنسا لا تفي بتعهداتها، فسياستها بالمغرب منذ سنة 1912 كانت و لا تزال مبنية على النيل من السيادة المغربية والازدراء بمطامح الشعب المغربى السياسية وتقديم مصالح الجالية الفرنسية على غيرها والالتجاء إلى القوة الغاشمة لتثبيت سيطرتها.

وان فرنسا ملزمة كل سنة بتقديم معلومات عن الأقطار المستعبَدة التى تحت مسئوليتها وذلك بمقتضى البند الخامس من المادة 73 من ميثاق هيئة الأمم، إلا أن ما تقدمه الى الأمانة العامة للمنظمة الأممية لا يعطى إلا صورة مزورة للواقع ومن المعلوم أن تلك البيانات كلها من مصدر فرنسى محض و لا يوجد معارض كفء لتبيين الحقيقة، إذ ليس بهيئة الأمم المتحدة ممثلون للشعوب المستعبدة.

فيترتب عن ذلك أن هيئة الأمم المتحدة التى جعلت من جملة أهدافها مساعدة الشعوب على نيل استقلالها أصبحت منبراً تستعمله الأمم المستعمرة لتنوه بأعمالها.

غير أن هذا الإغفال الذى تلاقيه الشعوب القاصرة لايفُت فى عضد الشعب المغربى الذى يعتمد قبل كل شيء على نفسه ويؤمن بقواه المعنوية كما أن له الثقة بمبادىء الأمم المتحدة واليقين فى القوة المعنوية للضمير العالمى.

ولهذا فحزب الاستقلال وهو المعبر الوفى عن رغائب الأمة المغربية يرى من واجبه أن يقدم للدول المنخرطة فى هيئة الأمم المتحدة هذه المذكرة التى لا ينبغى أن تعتبر بمثابة شكوى وإنما هى مجرد عرض لحالة المغرب الحاضرة.

فالإحصاءات والبيانات. والنتائج الواردة فى التقرير الفرنسى الموجه إلى أمانة هيئة الأمم (الملخص فى وثائقها الرسمية تحت عدد 568 / A بتاريخ 28 يوليوز 1948) كلها تضليل لأنها تشمل الجهود المبذولة فى حق السكان الفرنسيين والمغاربة معاً. و لا يمكن معها معرفة القسط المزري الذي يخصص للمغاربة. وكم من حقائق أخرى أغفلها التقرير الفرنسي.

وهذه الطريقة لا يُقصد منها سوى إخفاء تقصير السياسة الفرنسية في المغرب وقساوتها ومساويها على الفكر العام الدولى.

والمذكرة التى يتشرف حزب الاستقلال بتقديمها لا غاية لها إلا رد الحقيقة إلى نصابها.

معلومات عامة

1 ــ لمحة تاريخية

مما يمتاز به المغرب أنه أحد الأقطار التى تواجه المحيط الأطلسى والبحر المتوسط. فهو وإسبانيا يسيطران على الطريق الوحيدة للمواصلة بين البحرين. ولقد دخلت هذه البلاد فى طور مهم من تاريخها بدخول الإسلام إليها وانتشار الحضارة العربية بها. وساعدت مبادىء الاسلام الديمقراطية خلال العصور على امتزاج مختلف العناصر بالمغرب فتكونت منها أمة حرة منظمة لها ثقافة وفن وعبقرية خاصة.

وقد بلغ المغرب أوج عظمته على عهد المرابطين والموحدين فى القرنين الحادي عشر والثاني عشر وامتدت أطرافه إلى تخوم ليبيا وإسبانيا المسلمة التى كانت تابعة له.

وفى مستهل القرن السادس عشر اضطُر المغرب إلى الرجوع إلى حدوده لكونه أُصبح مهددا بالغزو الإسبانى وزحف الأتراك من جهة الجزائر.

ولما آل الأمر إلى الدولة العلوية دخل المغرب في طور جديد من نظامه الإداري والعسكري وعرف أيام مولاى إسماعيل عهد تجديد ونهضة. ولكن أثناء النصف الثانى من القرن التاسع عشر ابتدأ عهد الأمبراطوريات الاستعمارية والتهافت على ما بقي من أراض غير مكتسَحة، فأصبح المغرب محط الأطماع وخاصة من لدن فرنسا وإنكلترا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا واستطاعت سياسة مولاي الحسن الرشيدة التغلب على الدسائس الاستعمارية وتيسر للمغرب الاحتفاظ باستقلاله إلى سنة 1894.

إلا أن عزلة المغرب ترتب عنها بقاؤه بعيداً عما كان يظهر إذ ذاك بأوروبا من تطور فى ميادين الصناعة والاقتصاد وبمجرد وفاة مولاي الحسن اشتدت المنافسة بين الدول الأوربية اشتداداً عنيفاً ونشأت عن ذلك سلسلة من الأزمات داخل البلاد تثيرها وتذكيها المطامع الأجنبية.

ولكن فرنسا توصلت باتفاقها مع إيطاليا في سنة 1901 ومع انجلترا في 1904 إلى أن تتنازل لها هاتان الدولتان عن مطامعهما في المغرب مقابل تنازلها هي عن مطامعها في ليبيا ومصر بينما لم تجد سبيلاً لإقصاء المطامع الألمانية. وبقي الأمر كذلك إلى أن انعقد مؤتمر الجزيرة الخضراء وانتهى بالعقد المؤرخ في 7 ابريل 1906 الذي أكد من جديد إعلان سيادة المغرب ووحدة ترابه ووضع نظام الباب المفتوح. وتم الأمر لفرنسا في سنة 1911 بأن حصلت على الحق في بسط حمايتها على المغرب بتنازلها عن جزء من الكونغو لألمانيا حسب المعاهدة المبرمة بينهما إذ ذاك.

على أن جزءا عظيما من التراب المغربي كان قد احتله الجيش الفرنسي في نهاية تلك السنة، بحيث لما أمضيت معاهدة الحماية يوم 30 مارس 1912 تحت عوامل الضغط، إنما تقرر بها أمر واقع.

ومع ذلك فقد دافع الشعب المغربي عن استقلاله دفاعَ المستميت ونُظمت المقاومة المسلحة ضد الجيوش الفرنسية في جميع أنحاء المغرب. من ذلك :

ثورة فاس سنة 1912.

حرب الأطلس المتوسط من 1912 إلى 1923.

حرب الريف من 1923 إلى 1926.

حرب الجنوب المغربي والأطلس الكبير إلى سنة 1934.

ولم يتم الاحتلال العسكري للبلاد بصفة رسمية إلا في سنة 1936.

ولما استولت فرنسا على المغرب وجدت مؤسسات مرتكزة الدعائم ونظاماً إدارياً متناسقاً يشرف على ذلك جلالة الملك بصفته رئيساً للدولة وكان له في الداخل عمال يمثلونه لدى الرعية مستعينين بمجالس ينتخبها السكان، ويكفي دليلًا على هذا ما جاء في تقرير المرشال ليوطي إلى الحكومة الفرنسية المؤرخ في 3 دجنبر 1920 إذ يقول :

« لقد وجدنا هنا دولة وشعباً. نعم كان يجتاز المغرب إذ ذاك أزمة فوضى ولكنها كانت حديثة العهد وأكثر مساساً بنظام الحكومة منها بالنظام الاجتماعي.

« وإذا لم يكن المخزن يومئذ إلا مظهراً صوريا فإنه مع ذلك كان في الجملة قائم الذات. ويكفي أن نرجع إلى ماقبل ذلك ببضع سنوات لنجد حكومة مغربية بكل معنى الكلمة لها مكانتها بين الدول ولها وزراء عظام وسفراء لابسوا رجال الدول الأوربية منهم من توفي أخيراً ولا يزال كثير منهم بقيد الحياة إلى حد الآن.

أما معظم المؤسسات التابعة للمخزن فكانت و لا تزال قائمة وهي وإن كانت تختلف بحسب النواحي فإنها كانت تدل على وجود نظام حقيقي ملموس. »

2 ـــ أسس السيادة المغربية

المغرب دولة ذات سيادة. والاتفاقات الدولية تضمن وجوده وكيانه ووحدة ترابه.

ويعتبر عقد الجزيرة المؤرخ في 7 ابريل 1906 الدعامة الأساسية للوضعية المغربية، ففيه تأكيد سيادة المغرب ووحدة ترابه بعبارة لاتدع مجالا للالتباس كما أنه هو الذي أسس نظام الباب المفتوح في الميدان الاقتصادي فأصبح المغرب مفتوحاً في وجه الدول الموقعة على ذلك العقد على قدم المساواة الاقتصادية والتجارية.

وإن وَفْقَ الجزيرة الذي شارك فيه المغرب بصفته دولةً موقِّعة لا يمكن تغييره إلا بمعاهدة جديدة بين نفس الدول التي شاركت فيه.

ومعاهدة 30 مارس 1912 التي بسطت نظام الحماية لاتعتبر صحيحة إلا إذا احترمت السيادة المغربية المنصوص عليها في عَقْد الجزيرة الدَّوْلي. وهذا هو رأى (بادوفان) الأستاذ بكلية الحقوق في باريس والمستشار القضائي في وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية حيث قال :

« إن نظام الحماية ينشأ عن اتفاق تتعهد بمقتضاه الدولة الحامية باحترام سلطة الدولة المحمية ».

وتحليل فصول الحماية يُفضي بنا إلى الاستنتاجات الآتية :

ا — في الداخل

جلالة السلطان هو وحده صاحب السيادة في البلاد.

والقوانين الصادرة بفرنسا لا يمكن تطبيقها في المغرب، والمؤسسات السياسية الفرنسية لا مبرر لوجودها بهذه البلاد، والفرنسيون القاطنون بالتراب المغربي يخضعون بمقتضى القوانين الدولية العامة إلى التشريع المغربي.

نعم، إن المقيم العام له حق اقتراح الإصلاحات التي يراها ملائمة ولكن الكلمة الأخيرة لصاحب الجلالة، فهو الذي له الحق في قَبولها أو رفضها.

ب — في الخارج

يتمتع المغرب كذلك في الميدان الخارجي بسيادته. ولكن صاحب الجلالة يَعْهَد لممثل الحكومة الفرنسية بتمثيل تلك السيادة وبالخصوص في العلاقات مع بقية الدول الخارجية.

و لا يمكن للمقيم العام أن يقوم بعمل راجع لعلاقات المغرب بالدول الأخرى إلا باسم جلالة ملك المغرب ممثل السيادة المغربية ووفق تعليماته، والمعاهدات الدولية التي تعقدها الحكومة الفرنسية مباشرة دون موافقة جلالته لا تلزم المغرب.

وبالجملة فان معاهدة فاس سنة 1912 لا تُخَوِّلُ فرنسا سوى حقِّ المراقبة و لا يسوغ أن يقال « أن السيادة بالمغرب موزعة بين جلالة الملك والمقيم العام » لأن هذا لا معنى له في عرف القانون، وقد رأى الجنرال ليوطي نفسُه، مقيم فرنسا الأول بالمغرب، من الواجب توضيح ذلك في تقرير وَجَّهَهُ للحكومة الفرنسية سنة 1920 إذ قال :

« إن نظرية الحماية أساسها هو أن تحافظ بلاد على مؤسساتها وتحكم نفسها وتدير شؤونها بواسطة نظمها الخاصة تحت مجرد مراقبة دولية أوربية ».

وتمتد السيادة المغربية على كامل التراب المغربي الذي تتعهد الأوفاق والعقود الدولية السابقة لمعاهدة الحماية بوحدته وكيانه.

مايسمى بالمنطقة الإسبانية :

لم تمض بضعة شهور على بسط الحمايةِ الفرنسية حتى أبرمت فرنسا مع إسبانيا معاهدة فيها مساس بوحدة المغرب الترابية والإدارية وذلك بأن أجملت عدة عقود بين فرنسا وإسبانيا في معاهدة نهائية بتاريخ 27 نونبر 1912 نصت على وضع الريف تحت المراقبة الإسبانية.

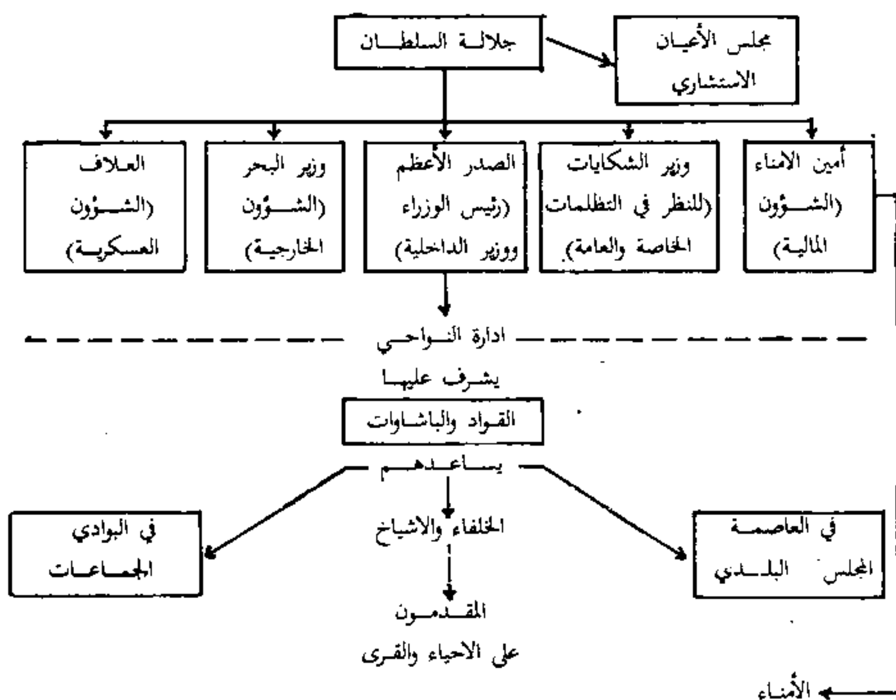
ومن المفيد أن نشير إلى أن هذه المعاهدة أبرمت بين فرنسا وإسبانيا لا بين المغرب وإسبانيا وما يدعى بالمنطقة الإسبانية جزء لا يتجزأ من الدولة المغربية يديرها خليفة يمثل جلالة ملك المغرب الذي يرجع إليه أمر تعيينه وعزله.

منطقة طنجة :

وإذا كانت منطقة طنجة تعتبر قطعة إقليمية خاصة لها شخصيتها القضائية وأملاكها العمومية ومصالحها الإدارية المستقلة فإنها مع ذلك ما تزال هي أيضاً جزء لا ينفصل عن الدولة المغربية. فالفصل الأول والسادس عشر والخامس والعشرون من اتفاقية 18 دجنبر 1923، كل هذه الفصول صريحة في هذا الباب، زيادة على أن ذلك كان قد أثبت في الاتفاق الذي أمضي بين فرنسا وإسبانيا سنة **1904**.

والمندوب الذي يمثل جلالة الملك يترأس المجلس التشريعي الدولي كما أن الأحكام القضائية تصدر باسم جلالته.

الحكومة المغربية قبل الحماية



بعض المؤسسات المختصة

القضاة : بالمحاكم الشرعية.

المحتسبون : لمراقبة الشؤون الاقتصادية المحلية (الأسعار والأجور والإنتاج الصناعي) بمؤازرة مجالس الحرف الاستشارية. وللسهر على النظافة العمومية.

النظار : لتدبير شؤون الأحباس المحلية وتوزيع المياه.

منذ 1906 : تأسست بمقتضى عقد الجزيرة :

— لجنة التقويم الجمركية.

— لجنة الشؤون الجمركية.

— لجنة سمسرة المصالح الممنوحة.

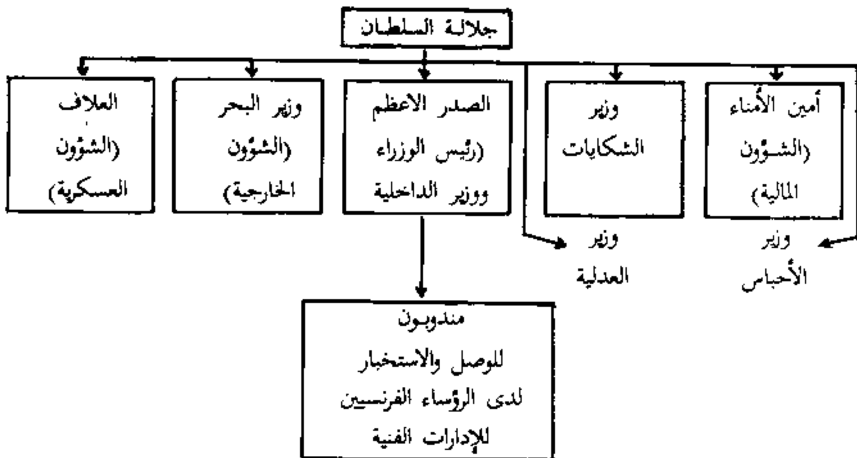
— اللجنة الخاصة بالأشغال العمومية.

— البنك المخزني.

الحكومة المغربية المركزية

(المخزن الشريف)

في عهد الحماية



ملاحظـة :

يدل الشطب في هذا الجدول على ما حدقته الحماية في الحكومة المغربية المركزية منذ سنة 1912.

وإلى جانب ما بقي من المخزن الشريف توجد هيئة لمراقبته هي (إدارة الأمور الشريفة) التي حلت عملياً محله، كما أصبحت لزاماً هي الواسطة بينه وبين بقية البلاد.

3 — النظام السياسي والاداري

في عهد الحماية

إذا كانت المعاهدات التي أشرنا إليها ومفهوم الحماية نفسها ليس فيها ما يمس بالسيادة المغربية فقد وقع خرق هذه السيادة عمليا في جميع مظاهرها، وعهد الحماية الذي مرت عليه ست وثلاثون سنة ملىء

بالاعتداءات المتواصلة على السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية المغربية، تلك السلطات التي تعد من أهم خصائص السيادة.

المراقبة والحكم المباشر

أولا : لدى السلطة المركزية أو المخزن الشريف :

لم تحافظ الحماية على دواليب الحكم التي كانت موجودة في الدولة المغربية إلا قصد المغالطة بحيث أصبحت تلك الدواليب صوراً لا غير يراد منها تطمين الرأي العام الدولي وتخدير عواطف الشعب المغربي.

أما في الواقع فإن الحماية لم تُبق من تلك الدواليب إلا ما لابد منها بعد أن نزعت منها كل نفوذ وَصَيَّرتْها مجرد هيآت تابعة للإدارة الفرنسية التي احتكرت لنفسها مقاليد الحكم وأصبحت تتصرف التصرف المطلق.

وسُرعان ما انقلبت مهمة فرنسا التي تنحصر في المراقبة بحسب مقتضى عَقد الحماية إلى إدارة مباشرة في جميع مراتب الحكم والإدارة.

والمرشال ليوطي الذي عرَّف الحماية كمجرد أداة للمراقبة لم يحد هو نفسه عن اتّباع سياسة الحكم المباشر كما اعترف بذلك في تقرير رفعه لحكومته بتاريخ 3 دجنبر 1920 حيث قال متحدثاً عن دور **جلالة الملك** في نظام الحماية :

« إننا نهتم كبير الاهتمام بالمحافظة له على مظاهر الملك وبإحاطته بأنواع التشريفات ولكن ما هي الحقيقة من وراء هذه المظاهر ؟ إن جميع التدابير الإدارية تُتخذ باسمه إذ هو الذي يوقع على الظهائر ولكن لا سلطة له في الواقع وهو لا يتصل إلا بالمستشار المخزني (المراقب الفرنسي) و لا زائد على ذلك والحقيقة أنه لا يؤخذ رأيه إلا محافظة على الشكليات ».

وكذلك الشأن **في الحكومة المغربية المركزية** التي أصبح أعضاؤها بمثابة الصور الجوفاء. وفي حقهم يقول ليوطي في التقرير المذكور :

« لا يشارك الوزراء في أية مداولة تتعلق بالشؤون الهامة لأنها لا تباشر إلا بالإدارات الفرنسية وبمعزل عنهم. ».

ثانيا : لدى السلطات الجهوية أو الباشوات والقواد

أما فيما يرجع للسلطة المحلية فالإدارة الفرنسية هي التي تختار ممثل الحكومة المغربية المركزية وهو مجرد موظف تحت السلطة المباشرة للمراقب الفرنسي. وقد قسم المغرب إلى نواح يرأسها فرنسيون مدنيون أو عسكريون لهم سلطة لا حدود لها و لا يوجد بجانبهم من يمثل السلطة المغربية ولو بصفة شكلية.

وهكذا أصبح المقيم العام ومن يليه من إدارات المراقبة يحلون محل الحكومة الشرعية في تسيير شؤون البلاد في حين أن وظيفهم يقتصر ـ حسب منطوق معاهدة الحماية ومفهومه ـ
على إسداء المشورة والمعونة للحكومة المغربية.

سلطـات المقيـم العـام

إن السلطات التي بيد المقيم العام والتي حددت في عَقْد 1912 وفي مرسوم الحكومة الفرنسية بتاريخ 11 ينيه 1913 اصبحت لا حد لها فيما بعد. فزيادة على المكتب الديبلوماسي والمكتب المدني والمكتب

العسكري فإن الإدارات الفرنسية الصرفة التي هي تحت نفوذه المباشر تدل على اتساع سلطاته المتزايدة يوماً بعد يوم.

وهذه الادارات تشتمل في الوقت الراهن على[1] :

أولا : إدارة الأمور الشريفة

رئيس هذه الإدارة هو ما يسمى بمستشار الحكومة المغربية وهو أداة الوصل بين الإقامة العامة والحكومة المغربية (المخزن) والذي يراقب ما تبقى من سلطة بيد هذه الحكومة. والموظفون الفرنسيون الذين يشتغلون تحت نظره يتولون في الواقع أمور المخزن ويفرضون أنفسهم للتوسط بينه وبين باقي البلاد.

ثانيا : إدارة الداخلية ومصالح الأمن العام :

تضم إدارة الداخلية مصالح المراقبة الفرنسية المدنية والعسكرية وتتكون منها ومن مصالح الأمن العام الهيئة الأساسية للإدارة الفرنسية بالمغرب وهي في الحقيقة بمثابة وزارة الداخلية لها الاختصاصات التي كانت ترجع في أول الأمر إلى الصدر الأعظم وأصبحت اليوم بيد الإقامة العامة.[2]

ثالثا : الكتابة العامة للحماية :

يدير الكاتب العام للحماية ويراقب جميع الادارات المغربية باسم المقيم العام وتحت سلطته.[3] وفي المصالح التابعة له تدرس وتحرر القوانين والضوابط التي تطبق على البلاد.

نعم، إن هذه القوانين تعرض على جلالة الملك أو الصدر الأعظم قصد توقيعها وليس لهما إذ ذاك سوى حق التعرض. ولكن المقيم العام قد يستغني عن الإمضاء باتخاذ نصوص تشريعية تدعى « قرارات مقيمية » وقد استفحل العمل بذلك منذ اعلان حرب 1939 وبالأخص في عهد الجنرال جوان مقيم فرنسا الحالي في المغرب الذي اتخذ تدابير استبدادية لتعزيز نظام الحكم المباشر والذي بلغ به الحال أن أصبح يعين ويعزل ممثلي المخزن الشريف دون موافقته.[4]

وإذا أردت أن تتصور ما تركته الحماية للحكومة المغربية من نفوذ مزر وما اكتسبته الإدارة الفرنسية من نفوذ واسع النطاق فما عليك إلا أن ترجع لميزانية الدولة المغربية لسنة 1948[5] فمن مجموع هذه الميزانية التي يبلغ قدرها : 22.482.783.000 فرنك لايصرف سوى 331.753.000 فرنك أي بنسبة واحد و 47 سنتيماً في المائة من مجموع الميزانية

على « اللائحة المدنية لجلالة الملك والقصر الملكي وخلفاء جلالة الملك والمطبعة الملكية وديوان التشريعات والحرس الملكي والهيئة المخزنية بإضافة العدلية المغربية والتعليم الإسلامي العالي وإدارة طنجة »

بينما يصرف على مقيم الجمهورية الفرنسية العام والمصالح التابعة له المشار اليها آنفا ما قدره : 3.490.120.000 فرنك أي بنسبة 16 و 52 سنتيماً في المائة من مجموع الميزانية

الإدارات الشريفة المحدثة

وعلاوة على الإدارات المقيمية التي تتمتع بسلطات لا حد لها يوجد نوع آخر من الإدارات الفرنسية تنتحل اسم « الإدارات الشريفة المحدثة » وهي الإدارات الفنية الكبرى التي تعمل مبدئياً باسم الحكومة المغربية بيد أنها في الواقع تباشر أعمالها تحت السلطة المباشرة للكاتب العام للحماية الذي هو موظف تعينه حكومة باريس رأساً.

مساهمة المغاربة من مختلف الإدارات

إن مديري الإدارات الشريفة المحدثة واغلبية الموظفين بها فرنسيون كغيرهم من الموظفين بإدارات الإقامة العامة. ولا يشغل المغاربة بها إلا وظائف ثانوية بقطع النظر عن قلة عددهم.

وقد اعترف بذلك م. كابريال بيو سنة 1944 لما كان مقيما لفرنسا بالمغرب حيث قال :

« الواقع أن مساهمة المغاربة في الإدارة الفنية للبلاد ما تزال ضئيلة جداً.

« **ضئيلة من حيث عددهم** إذ لا يشغل المغاربة سوى وظائف « لا تتعدى 5942 من جملة 20.493 وظيفي عمومي مسجل في ميزانية الدولة إلى تاريخ فاتح يبراير 1944. يعني أن نسبة المغاربة ازاء الفرنسيين في هذه الوظائف لا تتجاوز 20 في المآئة.

« **وضئيلة بالاخص من حيث أهمية وظائفهم** اذ من جملة 3158 موظف مغربي رسمي لا نجد سوى 777 شخصاً يشغلون وظائف غير وضيعة. أما الباقي فهم إما مخازنية أو شواش أو فرسان حراس أو موزعون للبريد. أو حراس للأمن او حراس في السجون »(6)

ومنذ ذلك التاريخ لم تتغير الحالة فيما يخص مشاركة المغاربة في الإدارات بينما ينمو عدد الموظفين الفرنسيين يوما بعد يوم.

وقد بلغ مجموع الموظفين الذين يتقاضون مرتبات من الميزانية العامة ما يأتي :

19.145 موظف في فاتح يناير 1938.
35.763 1947.
37.826 1948(7).

وهؤلاء الموظفون يستهلكون ثلثي ميزانية الدولة المغربية تقريبا.

وبذلك أصبح النظام الإداري الذي أسسته الحماية الفرنسية بالمغرب إدارة مباشرة غير مسؤولة عما تفعل لأن الموظفين الفرنسيين الذين احتكروا جميع السلطات هم المكلفون بتنفيذ مقرراتهم.

وتبريراً لهذا الاحتكار تدعي فرنسا عدم وجود رجال أكفاء بالمغرب لتولي الوظائف العمومية مع أن الحماية لا مبرر لوجودها إلا في تكوين هؤلاء الأكفاء. ومثل هذا العذر يعد بعد مرور ست وثلاثين سنة على الحماية اعترافاً بإفلاسها وحكماً عليها.

على أن ليوطي اعترف هو نفسه بأن فرنسا لم تجد المغرب خالياً من الرجال المقتدرين سنة 1912 بل كان مستعداً ليجاري الدول العصرية في زمن يسير وتصبح له حكومة مماثلة لحكوماتها.

أما التغييرات التافهة التي أدخلت على المخزن الشريف في شهر يوليوز 1947 والتي قدمتها الإقامة العامة في صورة مرحلة جديدة في التطور السياسي للمغرب إنما هي إضافة مندوبين جدد للصدر الأعظم زيادة على المندوبين الأقدمين. وليس لهم أدنى سلطة أو نفوذ وتتلخص مهمتهم ـــ بمقتضى نص الظهائر نفسها في الاتصال بالرؤساء الفرنسيين للإدارات الفنية كما أوضح جلالة الملك في بيان له صدر بتاريخ 31 يوليوز 1947(8)

وحيث لم يطرأ أدنى تغيير على المهام المسندة لمختلف أعضاء المخزن فإن التغييرات المتحدث عنها لم يكن لها أدنى مفعول وما تزال مقاليد السلطة بين أيدي الإدارة الفرنسية.

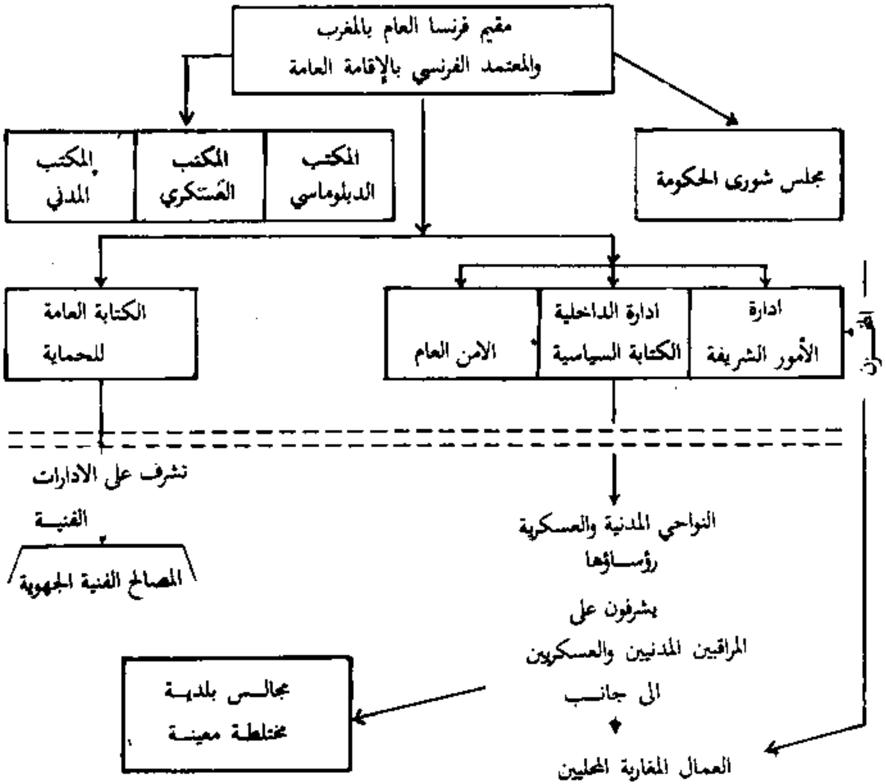
أما المجلس الشهري الذي يعقده الوزراء والمديرون الفرنسيون للإدارات الشريفة المحدثة والذي أعلن عنه حين وقعت تلك التغييرات فلاينظر في أدنى مسألة هامة للدولة وكانت الجلسات القليلة التي عقدها منذ تأسيسه كلها مجرد جلسات استخبارية يسجل الأعضاء المغاربة أثناءها المقررات التي اتخذت في غيبتهم بالإدارات الفرنسية.

وإن المجلس الذي يدير شؤون البلاد بكل معنى الكلمة هو المجلس الدوري الذي يرأسه المقيم العام ويشارك فيه المديرون الفرنسيون ورؤساء النواحي.(9).

وما تدعيه الإدارة الفرنسية من أن هذا الاصلاح الجوهري يرمي إلى « الزيادة في تعاون العنصرين الذين تتكون منهما الادارة الشريفة » إنما هو مجرد مغالطة سياسية يقصد منها تخطيل الرأي الدولي وإخفاء سياسة الحكم المباشر المتبع في المغرب.

الحماية الفرنسية بالمغرب

الإدارات المقيمية



ملاحظة

يترأس المقيم العام علاوة على هذا مختلف المجالس واللجان من جملتها اللجنة الاقتصادية ــ اللجنة التشريعية ــ لجنة الاستعمار ــ المجلس المركزي للأسرة والإسعاف ــ المجلس المركزي للشبيبة والرياضة ــ المجلس المركزي للمحافظة على الصحة العمومية.

توزيع الميزانية المغربية

لسنة : 1948

بين المخزن الشريف والإدارات المقيمية[10]

مصارف الاعتمادات	مبلغ الاعتمادات	النسبة المائوية
مجموع النفقات	22.482.783.000	100 %
1 ــ الحكومة المغربية (المخزن) وما يتبعها		
اللائحة المدنية	10.800.000	
القصر الملكي	22.024.000	
خلفاء جلالة الملك	10.385.000	
الشؤون الداخلية للقصر والمطبعة الملكية	5.787.000	
ديوان التشريفات	1.683.000	
الحرس الملكي	45.126.000	
الحكومة المغربية (المخزن) والعدلية المغربية والتعليم الإسلامي العالي	148.664.000	
إدارة طنجة المغربية	33.274.000	
بناءات جديدة	54.000.000	
الجميع :	331.753.000	1،47 في المائة
الإقامة الفرنسية العامة بالمغرب والمصالح التابعة لها		
الإقامة العامة ومكاتب المقيم واعتمادات بسط النفوذ	125.873.000	
مجلس شورى الحكومة.	8.093.000	
إدارة المعتمد بالإقامة العامة والكاتب العام للحماية (دون 143 مليون المخصصة لمصاريف النقل في مختلف المصالح)	410.802.000	
الداخلية (المصالح السياسية، المدرسة العسكرية بمكناس القوات المساعدة، المصالح الإدارية للداخلية)	1.334.669.000	
الأمن والجندرمة.	1.038.570.000	
إدارة الأمور الشريفة.	78.013.000	
بناءات جديدة	457.100.000	
الجميع :	3.490.120.000	15،52 في المائة

الهيآت الاستشارية.

ليس للشعب المغربي أي نوع من أنواع التمثيل الديموقراطي وهو كممثل المخزن الشريف لا يشارك في تسيير شؤون البلاد.

المجالس المحلية

ففيما يرجع للبلديات فإن الإدارة تعين في المدن المهمة مجالس بلدية ليس لها سوى اختصاصات استشارية[11] ويشارك الفرنسيون في هذه المجالس إلى جانب المغاربة وفي هذا أيضا مساس بالسيادة الوطنية[12].

ويقع اختيار الأعضاء المغاربة في الغالب من بين الأشخاص الذين عرفوا بمجاراتهم للادارة وهم لا يقومون بأدنى دور مهم داخل هذه الهيآت وقد اعترف المرشال ليوطي بذلك في تقريره الذي تحدثنا عنه آنفا حيث كتب ما يلي :

« إن المجالس البلدية يرأسها الباشاوات بكيفية صورية وتشتمل على أعضاء مغاربة وذلك محض تمويه اذا استثنينا بعض المسائل الجزئية. وجميع القضايا يبُت فيها ما بين الأعضاء الفرنسيين ورئيس البلدية »

أما في البوادي فإن صوت الشعب مخنوق بكيفية أشد مع أن الاهتمام بالمصالح المحلية كان في عهد الاستقلال موكولا الى جماعات منتخبة، ولكن تلك الجماعات إما أُلغيت اليوم وإما حيد بها عن مهمتها الأصلية، فأصبحت هيآت فاقدة لكل سلطة بسبب الأسلوب المتبع في تعيين أعضائها والرقابة الشديدة المضروبة عليها

الغرف المهنية

إن أهم الهيآت المهنية التي تقوم بدور كبير في الحياة العامة بالمغرب هي الغرف الفرنسية للتجارة والصناعة والغرف الفلاحية والتي أسست بقرار مقيمي بتاريخ 29 ينيه 1913 ولها اختصاصات واسعة جداً وأعضاؤها ينتخبهم جميع التجار والصناع والمعمرين الفرنسيين منذ سنة 1919 (بمقتضى القرار المقيمي المؤرخ بفاتح يونيه 1919)

وقد أُحدثت أقسام مغربية لهذه الغرفة سنة 1919. ولكن إختصاصاتها محدودة جداً وإلى تاريخ 1947 كان أعضاؤها يعينون من قبل الإدارة ثم أجريت شبه انتخابات أدت في الواقع إلى تعيين أغلب أعضاء هذه الغرف[13].

مجلس الشورى

مجلس الشورى هيئة استشارية خاصة بالمقيم الفرنسي العام أسسها بمجرد قرار منه في تاريخ 10 ماي 1923 دون صدور أي نص قانوني شرعي. ويحتوي هذا المجلس على قسمين :

أولًا : قسم الفرنسيين :

ويشتمل على رؤساء الغرف الفرنسية للتجارة والصناعة والفلاحة وخلفاؤهم يعينهم المقيم العام وتتكون منهم الهيأة الأولى (المعمرون). والهيأة الثانية (التجار والصناع).
أما الهيأة الثالثة لهذا القسم (طروازيام كوليج) فينتخب بطريق التصويت العام المباشر من لدن سائر الفرنسيين والفرنسيات المقيمين بالمغرب ممن لا ينتخبون في الهيأتين الأوليين.

وقسم الفرنسيين لمجلس شورى الحكومة يساهم مساهمة فعالة في حكم البلاد وبالأخص في وضع الميزانية المغربية باهتمام كبير خلال الدورة التي تنعقد في أوائل كل سنة وتعرض عليه أيضاً الميزانية الإضافية

خلال دورة ثانية تجتمع في منتصف السنة. والمقيم العام هو الذي يترأس هذه الجلسات بمحضر مختلف المديرين الفرنسيين و لا يستدعى لهذه الجلسات أي موظف مغربي.

ثانيا : قسم المغاربة

وشتان ما بينه وبين ما للاول من النفوذ. فالمقيم يعين إلى جانب رؤساء الغرف المهنية المنتخبة انتخاباً صورياً وخلفائهم أعضاء هيأة ثالثة ممن تسميهم الإدارة بممثلي المصالح المختلفة. وقلما يُلتفت إلى ما قد يبديه هذا القسم من الرغبات والملاحظات.

4 ـــ النظـام العـدلي

إن تأسيس كل نظام عدلي يضمن للناس حق الملكية والحرية الشخصية ويكون مستقلاً عن الإدارة يلقي دائماً معارضة صريحة من لدن سلطات الحماية. فالعدلية كانت و لا تزال آلة مسخرة للإدارة تأتمر بأوامرها ومثل هذا النظام لا ينتج عنه إلا العنف والاستبداد والعدوان.

فالنظام العدلي الجاري به العمل يمتاز بما يأتي :

أولا : عدم انفصال السلطات الادارية عن السلطات القضائية.

فالباشاوات والقواد هم المكلفون بالادارة المحلية وهم الذين يحكمون في القضايا المدنية والجنائية. وليس في ذلك ما يضمن العدل للمترافعين لديهم.

والمندوبون المخزنيون الذين ليسوا إلا مراقبين مدنيين فرنسيين كان أسند إليهم في أول الأمر وظيف الوكيل العام ولكنهم في الواقع يملون الأحكام على الباشاوات والقواد وكثيراً ما يقومون مقامهم في تولي الأحكام مباشرة.

و لا يراعي في تعيين الباشاوات والقواد الكفاءة القضائية و لا النزاهة و لا المروءة التي تشترط عادة في الحكام وإنما تراعي الإدارة الفرنسية في اختيارهم قبل كل شيء الطاعة والامتثال لأوامرها. لذا نجد أغلب القواد أميين وبالأخص في البوادي

ثانيا : تعدد أنواع المحاكم

لم يكد يتم أمر الحماية حتى عمدت الإدارة الفرنسية إلى النظام القضائي المتبع في المغرب [illegible] فأفسدته وأبدلته بنظام مبنى على تعدد أنواع المحاكم وقصدها ـــ كما اعترف به بعض المسؤولين ـــ هو القضاء على كل مظهر من مظاهرالوحدة والتناسق.

فبالنواحي التي تدعى المناطق البربرية توجد محاكم عرفية تحت سلطة ضباط فرنسيين يرجع إليها النظر في القضايا المدنية والجنائية والأحوال الشخصية، وتطبق هذه المحاكم مجموعات مختلفة من الأعراف ما أنزل الله بها من سلطان قامت إدارة الحماية بترتيبها وتدوينها وفرضها على الناس. ولنذكر على سبيل المثال أن المرأة في جل هذه الاعراف تعطى حكم اثاث البيت وفي بعضها لا حق لها في إرث زوجها بل يبيعها وارثو الهالك مقابل صداق يؤديه الزوج الجديد.

وفي المدن ونواحي المغرب الأخرى يقوم بالأحكام الباشاوات والقواد تحت مراقبة السلطات الفرنسية ووفق أوامرها.

وإذا كان النظام العدلي في بلاد مبنياً على سياسة تعدد أنواع المحاكم فطبيعي أن تكون الأحكام بها متباينة متناقضة تختلف باختلاف الجهات. و لا ملجأ للمترافعين المغاربة سوى الاستيناف على أنه لا يُسمح لهم به إلا في أحوال خاصة داخل المدن وقلما يقبل منهم في البوادي.

زد على ذلك كله أنه لا توجد إلا محكمة استئنافية واحدة بالرباط للمغرب بأسره.

ثالثا : عدم وجود مجلة الأحكام

ليس للمغاربة قانون جنائي و لا قانون مدني و لا قانون المسطرة الجنائية و لا قانون المسطرة المدنية.

و لا وجود لأي قانون ولو مقتضب يحمي الحريات الشخصية وهكذا تبقى باب الظلم والعدوان مفتوحة على مصراعيها، وكل مغربي يمكن أن يلقى عليه القبض من دون صدور أمر مكتوب معلل بذلك بل قد يكتفي بأمر شفوي من السلطات الفرنسية أو أعوانها.

وانعدام قانون جنائي يترك المجال فسيحاً للقواد والسلطات الفرنسية لتعيين نوع الاتهام وتحديد العقوبات اللازمة.

ولا حق للمتهمين عند الاستنطاق في الاستعانة بمحاميهم وإذا استثنينا المدن فإن المحامين لا تقبل مرافعتهم لدى أغلب المحاكم.

وعلى عكس ذلك كله فالفرنسيون وغيرهم من الأوروبيين القاطنين بالمغرب لهم قانون جنائي وقانون مدني وقانون للمسطرة الجنائية والمدنية. ولهم قوانين صريحة تضمن لهم حق الحرية الفردية وحرمة منازلهم وأهلهم واملاكهم. فلا يمكن إلقاء القبض على أوروبي بدون قرار مكتوب معلل صادر من القاضي المكلف بذلك وللمتهم الحق في الاستعانة بمحام أثناء البحث أو أمام المحكمة.

رابعا : ميزانية العدلية المغربية

من أهم مميزات نظام العدلية بالمغرب كيفية استخلاص الحكام والقضاة أجورهم. فالقواد لا يتقاضون أي راتب من الدولة وإنما يأخذون أجورهم من سكان الدوائر الموضوعة تحت نظرهم وهذا الغصب المنظم من قبل السلطات الفرنسية عبارة عن واجبات يلزم السكان بأدائها كلما اقتضته حاجة القواد[14].

ونجد الأحكام تباع وتشترى في البوادي على أفظع صورة. وفي المدن يستخلص الحكام المغاربة أجوراً مزرية ويكثر الجور ويخف حسب مقدار التعضيد الذي يتمتعون به لدى السلطات الفرنسية.

وبالعكس فإن العدلية الفرنسية يخصص لها من الميزانية المغربية اعتماد مهم ويتقاضى القضاة الفرنسيون فوق الكفاية.

وفي إلقاء نظرة على الميزانية دليل قاطع على ما نقول :

ولنكتف ببعض المقارنات :

في سنة 1929 : للعدلية الفرنسية 14.106.000 فرنك

للعدلية الإسلامية ووزارة العدلية 2.956.000 فرنك

في سنة 1933 : للعدلية الفرنسية 20.836.000 فرنك

للمحاكم العرفية 3.057.000 فرنك

للعدلية الإسلامية ووزارة العدلية 5.093.000 فرنك

وإلى غاية سنة 1936 كانت الاعتمادات المخصصة لوزارة العدلية والعدلية الإسلامية تتراوح نسبتها من مجموع الميزانية بين 30 سنتيماً في المائة من مجموع ميزانية الدولة المغربية.

وفي سنة 1947 : للعدلية الفرنسية
(بين موظفين وأثاث) 117.330.000 فرنك
ــ للمخزن الشريف والتعليم الديني العالي
وللعدلية الإسلامية (بين موظفين وأثاث) 101.938.000 فرنك
وفي سنة 1948 ــ للعدلية الفرنسية (بين موظفين وأثاث)
158.168.000 فرنك
ــ للمخزن الشريف والتعليم الديني العالي والعدلية الإسلامية (بين موظفين وأثاث) 148.664.000 فرنك

ويلاحظ أن الاعتمادات المخصصة في سنة 1947 و 1948 للعدلية المغربية تشتمل كذلك المخزن الشريف بموظفيه وأثاثه والتعليم الديني العالي بجامعة القرويين وأخواتها بينما الاعتمادات المخصصة للعدلية الفرنسية لا تنفق إلا على القضاة وأعوانهم وما تتوقف عليه تلك العدلية من مصاريف مختلفة.

5 ــ حقوق الانسان

حقوق الانسان بالمغرب وحرياته الأساسية لا تضمنها نصوص دستورية و لا قوانين عادية و لا عمل بالمحاكم.

والنظام الاستبدادي المناف للديمقراطية والمبنى على الميز العنصري الذي نصبته فرنسا و ما تزال تحافظ عليه بالمغرب يجعل المغربي في خوف مستمر غير آمن على نفسه في الأحوال المدنية والشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية مضمونة للفرنسيين القاطنين بالمغرب ممنوعة على المغاربة.

الحرية الشخصية

ليست الحرية الشخصية مضمونة في المغرب إلا للأجانب الذين هم تحت نظر المحاكم الفرنسية وعدم وجود قانون للمسطرة العدلية في حق المغاربة يترك للسلطات الفرنسية وأعوانها كامل الحرية في تعليل إلقاء القبض عليهم واعتقالهم وكثيراً ما توقف إدارة الشرطة المتهمين المغاربة أياماً عديدة دون أن تسأل عن فعلها ودون أن تحتاج إلى تبريره بكيفية قانونية.

ويمكن للسلطات العسكرية أن تعتقل المغاربة بدعوى الأحكام العرفية التي ما تزال قائمة منذ أن أعلنتها سنة 1914.

حرية التجول

وحتى حرية التنقل والتجول داخل البلاد محجرة على المغاربة. فالسفر من ناحية إلى أخرى يتوقف على جواز يطلب من السلطات الفرنسية.

حرية الشغل

وحرية الشغل مفقودة بالنسبة للعملة المغاربة وبالأخص منهم الذين يشتغلون في الفلاحة، فزيادة على الكلف المفروضة على كل فلاح المغربي في صورة استخدام الادارة له مدة أربعة أيام يرغم آلاف الفلاحين على القيام بأشغال كثيراً ما تكون شاقة فيُضطَرون إلى ترك حقولهم للخدمة عند المراقب الفرنسي أو القائد أو المعمر المجاور لهم.

حرية الاجتماع

وكل اجتماع بالمغرب يتوقف على الإذن به قبل انعقاده وفي الواقع يرفض هذا الاذن للمغاربة بينما يعطي للفرنسيين. وقد نص القرار الصادر من القائد الأعلى لجيوش احتلال المغرب بتاريخ 14 مارس 1945 والذي لا يزال العمل جارياً به على ما يأتي :

« لا يعقد اجتماع عمومي أو خاص إلا بعد الحصول على إذن من السلطة العسكرية تسلمه بعد استشارة سلطة المراقبة المحلية.

«ويجب أن يوجه طلب الاذن 48 ساعة قبل موعد الاجتماع مذيلًا بإمضاء **فرنسيين اثنين**.ويسوغ للفرنسيين **وحدهم** أن يخطبوا في الاجتماعات العمومية أو الخاصة كما أن **اللغة الفرنسية هي وحدها** التي يجوز استعمالها في الاجتماع.

« ويمكن منع المغاربة من الدخول لمكان الاجتماع ».

حرية الصحافة

نظام الصحافة بالمغرب مبني على الميز العنصري ويقوم على تشريع مناف للديمقراطية فيما يخص المغاربة الذين يلزمون بقيود ثلاثة :

أولا : الإذن قبل إصدار الصحيفة

تكتفي الإدارة في حق الأجانب بمجرد إعلامها قبل اصدارهم لصحيفة أو نشرة دورية بالمغرب، بينما تلزم المغاربة بطلب الإذن قبل كل شيء (ظهير 27 ابريل 1914 و ظهير 18 أكتوبر 1927).

وإذا سلمت الإدارة الرخصة ففي وسعها دائماً أن ترجع عنها وتلغيها.

ثانياً : المتصرف المسؤول

ويجب على المغاربة أن يتخذوا من الأجانب متصرفاً مسؤولًا (ضامن) عن كل جريدة أو نشرة دورية يريدون إصدارها بلغة غير اللغة العربية (الفصل الثامن من ظهير 1914).

ثالثاً : الرقابة قبل الطبع

زيادة على الرقابة المضروبة على الأخبار فإن الرقابة السياسية على الصحف قبل صدورها لا زال العمل جارياً بها منذ تأسست بتاريخ 18 اكتوبر 1937، والرقابة تبتُر أو تحذف افتتاحيات الصحف والمقالات التي يقصد منها التعليق على السياسة العامة الفرنسية المتبعة بالمغرب، و لا تسمح بنشر أدنى خبر حول ما يعانيه السكان المغاربة من ظلم واضطهاد من لدن السلطات المحلية، وهي تحذف وتشوه حتى الأبواب الأدبية

والتاريخية المخصصة لتربية الشعب وتهذيبه، وذلك الشأن في أقوال الصحف الخارجية حتى الفرنسية منها. و لا تتورع إدارة الرقابة الفرنسية عن حذف البلاغات الصادرة عن الديوان الخاص بجلالة ملك المغرب.

وقد تمنع السلطات الفرنسية بالمغرب ترويج الصحف والنشرات الدورية التى تصدر في الخارج ولو بفرنسا (الفصل 16 من الظهير المؤرخ فى 27 أبريل 1914) وإلى شهر مارس 1948 كان عدد المنشورات الممنوعة يتجاوز 1200. ولم تكتف الإدارة الفرنسية فى المغرب بهذه التدابير الجائرة فاتخذت بتاريخ 22 ماي 1945 قراراً مقيمياً ينص على ما يأتى :

« يجب الحصول على الإذن من إدارة الاستخبار العامة لجلب أو طبع أو توزيع أو عرض للبيع أو نشر أو إذاعة جريدة أو نشرة دورية أو منشورات أو بيان أو نشرة للأخبار أو للاتصال أو إعلان صادر من مطبعة أو مصور أو مطبوع طبعاً حجرياً أو على الآلة الكاتبة وكذلك النظائر والنسخ كيفما كانت طريقة صنعها، والإذن بتلك الأعمال كلها واجب مهما كان الشخص القائم بها وحيثما وقعت وعلى أي شكل برزت. »

حق احداث الجمعيات

لا صحة لما زعم من أن نظام الجمعيات فى المغرب هو نفسه النظام الجارى به العمل فى فرنسا، ذلك أن الجمعيات بفرنسا خاضعة للقانون الصادر سنة 1901 الذى ينص على حرية تأسيس أي جمعية بدون استئذان و لا أدنى إجراء إداري، وعلاوة على ذلك فإن القانون المذكور أكد أن حق تأسيس الجمعيات هو حق فردي مدني فأسند للسلطة القضائية دون سواها أمر حل الجمعيات.

أما فى المغرب فحق تأسيس الجمعيات تحت أحكام الظهير المؤرخ فى 24 ماي 1914 والظهائر المتممة أو المغيرة له وهى المؤرخة فى 31 يناير 1922 و 5 يونيه 1933 و 9 يونيه 1936 و 17 اكتوبر 1941 و 7 ابريل 1943 و 5 نونبر 1945.

طلب الإذن قبل التأسيس

لا يمكن تأسيس أي جمعية بالمغرب أو تغييرها إلا بإذن من الكاتب العام للحماية (الفصل 2 و 3 من الظهير المؤرخ فى 24 ماي 1914 والظهير المؤرخ فى 5 يونيه 1933).

وكل جمعية أسست أو شرعت فى العمل بدون إذن يقع حلها اما بقرار وزيري أو بواسطة المحاكم. ويعاقب رؤساؤها بذعيرة تتراوح بين 16 و 200 فرنك ويمكن مضاعفة الذعيرة عند العودة إلى المخالفة. وحالما إذا بقيت جمعية أسست بدون إذن ووقع حلها وكذلك إذا ما وقع إحياؤها تكون الذعيرة من 100 إلى 5000 فرنك مشفوعة بسجن من 6 أيام إلى عام كامل، ويجرى نفس العقاب على الأفراد الذين يعطون نادى الاجتماع قبل الاذن أو يساعدون على إبقاء أو إحياء جمعية غير مأذون فيها ووقع حلها (الفصل 7 و 8 من ظهير 24 ماي 1914 وظهير 5 يونيه 1933).

وفى الواقع أن حق تأسيس الجمعيات غير موجود فيما يرجع للمغاربة لأن طلب الإذن فيها قلما يحظى بالقبول من لدن السلطات الفرنسية، والجمعيات الثقافية والرياضية التى أذن لها وقليل ما هى تعيش مهددة على الدوام بالحل من طرف الإدارة[15].

الجمعيات المهنية : النقابات

ممنوع على المغاربة منعاً باتا تأسيس النقابات، فالظهير المؤرخ فى 24 يونيه 1938 يعاقب بسجن يتراوح بين 5 أيام و 3 شهور وذعيرة تتراوح بين 5 فرنكات و 500 المغاربة الذين ينخرطون فى إحدى النقابات.

أما الأوروبيون فيتمتعون بحق تأسيس النقابات حسب الظهير المؤرخ في 24 دجنبر 1936.

حق الملكية

ان حق الملكية فيما يرجع للمغاربة لا يلقى رعاية و لا احتراماً بالمغرب خصوصاً منذ أن صدر في دجنبر 1927 قانون يجعل نزع الملكية لفائدة الاستعمار من باب المصلحة العامة. فكم من آلاف من الفلاحين المغاربة انتزعت أراضيهم وأعطيت لبعض المعمرين الأوروبيين أو لشركات كبرى مقابل تعويض مزر حددته الإدارة ولم تراع عدلاً و لا إنصافاً.

وزيادة على ذلك فإن ظهير 2 يونيه 1915 المتعلق بالأملاك المسجلة بالمحافظة العقارية يستعمله المعمرون لتوسيع أراضيهم على حساب جيرانهم المغاربة الذين يجهلون قوانين التحفيظ و لا يتفطنون لبطلان حق تعرضهم بفوات الأجل فتضيع بذلك حقوقهم ويفوز المغتصب.

* * *

وبمجمل القول فإن فرنسا تضمن للأجانب في المغرب التمتع بكامل الحريات وتمنع المغاربة من الحقوق الأساسية الفردية منها والعامة.

---

(1) لقد نظمت هذه الإدارات في حالتها الحاضرة بقرارات مقيمية في 28 شتنبر وفاتح اكتوبر 1940 وفي 23 يونيه 1946 وفاتح يناير 1948 «لضمان سلطة المقيم العام في الميدان السياسي بكيفية شخصية ناجزة» حسبما ورد في مقدمة القرار الأول.

(2) انظر ظهير 24 يليوز 1920 والظهائر والقرارات المقيمية المؤرخة بـ 15 يونيه 1922.

(3) بمقتضى المرسوم الفرنسي المؤرخ بـ 20 يليوز 1920.

(4) من ذلك أن المقيم العام أحدث سلكا جديدا من المراقبين السياسيين والقضائيين بكيبيات المدن بمجرد بلاغ صدر في الإقامة العامة يوم 27 اكتوبر 1947 وعين إلى جانب هؤلاء المراقبين الجدد خلفاء للباشاوات دون أن يلتجيء إلى نص شرعي، وعزلت السلطات الفرنسية أحد خلفاء باشا مدينة الرباط لأنه امتنع ــ امتثالا لأوامر الصدر الأعظم ــ من الاعتراف بالخلفاء الجدد.

(5) انظر الجريدة الرسمية بالمغرب بتاريخ 14 مايو 1948.

(6) انظر الجريدة الرسميّة المؤرخة في 22 دجنبر 1944

(7) انظر محضر جلسات القسم الفرنسي بمجلس شوري الحكومة (يناير 1947 ص 200) والتقرير العام حول ميزانية سنة 1948. ويضاف إلى الأعداد المذكورة الموظفون الذين يتقاضون أجورهم من ميزانيات النواحي والبلديات ومن الحسابات المستقلة عن الميزانية العامة. وقد كان يتجاوز عدد هؤلاء ستة آلاف موظف سنة 1947.

(8) أصدر جلالة الملك هذا البيان إثر تصريحات من رجال الحكومة الفرنسية حول هذه الاصلاحات التي وصفوها بأنها إصلاحات دستورية.

(9) وهو مجلس المديرين الذي نظم بمقتضى المنشور الصادر من المقيم العام بتاريخ 19 مارس 1929.

(10) انظر الجريدة الرسمية بالمغرب عدد 1855 بتاريخ 14 مايو 1948 ص 563 إلى 567

(11) أما في ما يخص فاس التي كان بها مجلس بلدي منتخب قبل 1912 فإن المجلس المغربي مازال ينتخب ولكن تدخل السلطات الفرنسية في تلك الانتخابات لا يترك لها قيمة، وفي الدار البيضاء فإن المجلس البلدي يتمتع بحق التقرير وإن كان اعضاؤه معينين كغيرهم من طرف الادارة.

(12) على أن البلديات كلها تحت سلطة رؤساء المصالح البلدية الذين لم يقتصروا على دور المراقبة بل أصبحوا هم أشياخ المدينة ورؤساؤها الحقيقيون.

(13) لقد نظمت دعاية واسعة النطاق في الصحافة الفرنسية حول هذه الانتخابات المهنية التي أجريت في دجنبر 1947 واذا أرجعنا الحقيقة إلى نصابها وجدنا :
أولا : أن عدد الناخبين كان مقصورا على أقلية ضئيلة من الفلاحين والصناع والتجار حسب اللوائح التي استبدت بوضعها الادارة الفرنسية فلم يتجاوز عدد الناخبين في الغرفة التجارية بالبيضاء مثلا ألف ناخب بينما يسكن هذه المدينة أكثر من نصف مليون نسمة.
ثانيا : أن الناخبين كانوا يجهلون أجل الترشيح وكيفية إجراء الانتخابات كما أن المرشحين لم يستطيعوا أن يتصلوا بناخبيهم كما هو الشأن في الغرف الفرنسية.
ثالثا : أن السلطات الفرنسية كانت تستعمل وسائل الضغط ليفوز مرشحوها في الانتخاب.

(14) هذا ما يسمى بالفريضة ويبررها القائد بالتكاليف التي يتحملها عند الضيافات التي يقيمها للمراقبين الفرنسيين أو ضيوفهم. أما الأجرة الرسمية فتقتطع من محصل ضريبة الترتيب الواجبة على المحصولات الفلاحية ونتاج الماشية ويشرف على جبيها القائد نفسه وهو يسعى طبعا لتضخيمها ولو أدى ذلك إلى إفقار القبيلة.

(15) ولحد فاتح يناير 1947 كان عدد الجمعيات الرياضية الأجنبية يبلغ 80 إلى جانب ثلاث جمعيات مغربية فقط (حسب إحصائيات مصلحة الشبيبة والرياضة) وأهم الجمعيات الثقافية المسموح بها في المغرب وقع حلها سنة 1944 كما منعت الحركة الكشفية المغربية سنة 1942.

عبد اللطيف اللعبي : الرحلة الآسرة.

مع انفتاح هذا الموسم الثقافي لسنة 83 ــ 84 يقتحم عبد اللطيف اللعبي فضاءنا الثقافي بمجموعة من الأعمال المنشورة في كل من بيروت وباريس. ترجمة « مجنون الأمل » (رواية) تصدر عن مؤسسة الابحاث العربية، ورسائل السجن في طبعة ثانية عن دار دو نويل بعنوان « يوميات قلعة المنفى »، وترجمة رائعة وفريدة لأعمّال محمود درويش الشعرية الصادرة عن دار مينوي « سنة واحدة فقط »، إضافة الى مطولته الشعرية الجديدة (الهولوكوست) في العدد الثالث (83) من مجلة « الطريق » اللبنانية.

لهذا أسمي حضور عبد اللطيف اللعبي اقتحاما يدلل من خلاله على تعدد وتناغم رقصاته، شاعر، روائي، مترجم، دونما تغافل عن إسهاماته النظرية التأسيسية منذ أواسط الستينات بخصوص موقع الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، وقضايا الثقافة الوطنية، وأسئلة الثقافة العربية الحديثة. والاقتحام، في هذا السياق، لا يعلن عن نرجسية مرضية، و لا محواً لعين ثالثة، أي لا يأتي من زمن سابق بهدوئه، و لا صوتاً يهدد صوتاً ــ أصواتاً أخرى، بل يتموقع هذا الاقتحام ضمن رحلة آسرة منذ أواسط الستينات زادُها ضوء مدمِّر مرة، ومُكوكِبٌ لانبثاقات الثقافة الوطنية وهي تقاوم وتؤسس وتتجاوب مع العذابات، وطنياً وعربياً وإنسانياً. وبذلك يؤلف اللعبي راية تشع بنسيجها الإنساني، يمد يداً ضوئية تسافر بألقها نحو مدار الشعر، وهو يكتنز صوت الشعوب وأساطيرها، يعلن كبرياء الدمع، وانفتاح الأصابع، وانغراس الأقدام في الطين البارد على ضفاف نهر، أو منحدر جبل أو طريق تُسْلِمُ لطريق.

في باريس تحية للعبي. معارض، قراءات، عروض مسرحية. مركز جورج بومبيدو نظم أيام 3، 5، 6 أكتوبر 83 عرضاً لتركيب نص « مجنون الأمل »، من إخراج وموسيقى أحمد بن دياب (تونسي)، وتنسيق جيسلان ريبو (مع معرض «من أجل اللعبي» امتد من 28 /9 إلى 10 /10). العمل نفسه تم تقديمه في مسرح دي شارجور من 12 أكتوبر إلى 7 نوفمبر. « قصة المصلوبين السبعة » عرضت في أنتيب، وإخراج مسرحي ل «يوميات قلعة المنفي» في ليموج.

هي أعمال جديدة، أو طبعة ثانية لأعمال يقدمها اللعبي هذه السنة. والتحية عنوان الارتباط. من قبل، وطيلة السنتين الماضيتين، سهر اللعبي على تقديم بعض أعماله الشعرية إلى القراء بالعربيّة : «قصة مغربية» (منشورات **البديل؟**) 1981، «قصائد تحت الكمامة» (منشورات «**الثقافة الجديدة**»)1982، «أزهرت شجرة الحديد» (منشورات **البديل؟**) **1983**، وترجمة مجموعة عبد الله زريقة «ضحكات شجرة الكلام» (**لارمطان ــ باريس**) **1982**، و «قصة المصلوبين السبعة» (بالفرنسية ــ الرباط) **1983**، «**عهد البربرية**» (الرباط، **1983**).

في هذه الرحلة الآسرة، عبر الصحراء وأصدائها، من واحة إلى واحة، تتبلور كلمة اللعبي في غنائية درامية حادة تلامس المحسوس والمحلوم به، تمزج الذاكرة بالحلم، تهيج الريح وتهدىء الأمواج، ترقصُ الصغار، تدفع بكآبة الكبار نحو محنتها، تنعش وجه الأم النائم في التربة الوحيدة، تفصل القمر عما سواه، تهبُ الحبيبة مشهد العشق الأبدي، وللانثى بهاء الاكتمال في العتق الجماعي.



هكذا يكون عبد اللطيف اللعبي صوتنا المصادر، هدهدة الذي يتكون في كل لحظة و لا يستسلم للتكوين المفاجيء، أشياء الجروح والتصدعات، فيه تحاور دبدباتٌ من فاس أو القنيطرة أو مراكش سلالةَ إيقاع القاهرة وحيفا وبيروت، شعلةَ الطيور العجيبة المهاجرة من أنقرة إلى باريس إلى غرناطة إلى منتيفيدو. دمٌ بعيد نسمعه بالقرب منا ينهش، يتبعثر، يلجم القصيدة ثم يقذف بها حتى الفرح النادر.

عبد اللطيف اللعبي حين يغري الورقة بفراشات الدم يكون بدخيلة كل منا وهو يتأمل ويتأمل ويكتسحُ، ينسل النشيد من جسده وينكتب في الأسر والشجرة والمواويل.

محمد بنيس